Indische Studien.

Zeitschrift für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Albrecht Weber,

Docent des Sanskrit an der Universität zu Berlin.

In zwanglosen Heften.

Erster Band.

Berlin.

Ferd. Dümmler's Buchhandlung.

1850.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

I n h a l t.

Die Umschreibung der Sansk*r*itbuchstaben ergiebt sich aus folgender Tabelle:

Vocale	a. â. i. î. u. û. *r*i. *r*î. *l*i. *l*î. e. ai. o. au.
Gutturale	k. kh. g. gh. ng (vor Gutturalen *n* oder blos n).
Palatale	c. ch. j. jh. ñ (vor Palatalen *n* oder blos n).
Cerebrale	*t*. *t*h. *d*. *d*h. *n*.
Dentale	t. th. d. dh. n.
Labiale	p. ph. b. bh. m. Anusvâra *m*.
Halbvocale	y. r. l. v.
Zischlaute	s. ç. sh. h. Visarga *h*.



Vorwort.

Bei dem ausgedehnten Kreise der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft und bei dem leider nahe bevorstehenden Eingehen der Lassen'schen Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, ist eine Zeitschrift, wie die hier begonnene, Bedürfniss der Wissenschaft. Das ihr zunächst zugewiesene Gebiet beschränkt sich auf »das indische Alterthum«. Dieser Name ist undeutlich und bedarf der Begränzung nach oben und unten. Es ist die Absicht, die Begränzung nach oben eine möglichst luftige sein zu lassen, und allen Abhandlungen Aufnahme zu gewähren, welche die Verknüpfung des indischen Alterthums mit dem indogermanischen zum Gegenstande haben. Auch die Gränze nach unten soll nicht zu ängstlich bewacht werden. Streng genommen würden allerdings nur die beiden ersten Perioden der indischen Entwickelung, die Periode der Veda und die der Vedâ*n*ga (um einheimische Ausdrücke zu gebrauchen) hierher gehören, doch soll auch die Periode der Upâ*n*ga, d. i. des indischen Mittelalters, des Epos und der Wissenschaft, hier noch dazu gerechnet werden, insofern die sie be-

treffenden Abhandlungen die Anlehnung an das Alterthum und die fortschreitende Entwickelung danach zum Zwecke haben. Es versteht sich von selbst, dass nur antiquarischen, nicht rein sprachlichen Untersuchungen die Aufnahme offen steht.

Die Umschreibung der Sa*m*sk*r*itbuchstaben ergiebt sich aus folgender Tabelle:

Vocale	a. â. i. î. u. û. *ri*. *rî*. *li*. *lî*. e. ai. o. au.
Gutturale	k. kh. g. gh. ng (oder auch blos *n*).
Palatale	c. ch. j. jh. ñ (oder auch blos *n*).
Cerebrale	*t*. *t*h. *d*. *d*h. *n*.
Dentale	t. th. d. dh. n.
Labiale	p. ph. b. bh. m.
Halbvocale	y. r. l. v.
Zischlaute	s. ç. sh. h. Visarga *h*.
Anusvâra	*m* (die Mspte lesen fast stets Anusvâra statt der Nasale).

Möge das grossartige Vertrauen, welches die Herren Dr. Harrwitz und Grube, die zeitigen Besitzer der Dümmler'schen Buchhandlung, auch unter den jetzigen bedenklichen Zeitverhältnissen der Wissenschaft bewahren, nicht zu Schanden werden! und der Absatz dieses ersten Heftes das baldige Erscheinen des zweiten ermöglichen, für welches schon sehr gewichtige Beiträge vorhanden sind!

Berlin, den 1. August 1849.

Der Herausgeber.

Madhusûdana-Sarasvatî's encyclopädische Uebersicht der orthodoxen brahmanischen Litteratur.

Die Bibliothek des E. I. H. in London besitzt zwei ziemlich gute Handschriften dieser kleinen, von Colebrooke vielfach benutzten, Abhandlung: Nr. 1568 (A.) und 2098 (B.). B ist sehr sorgfältig von anderer Hand (B 2.) corrigirt und trägt das Datum Samvat 1709, also 1653 p. Chr. Viel früher wird der Verfasser schwerlich zu setzen sein, da er alle 18 Upâpurana aufzählt: siehe Lassen Einleit. zur Bhag. Gîtâ p. XVII (der von Sâyana citirte Grammatiker Madhusûdana ist also wol eine andere Person). Er ist Schüler des Viçveçvara-Sarasvatî und Autor eines Commentars zum Bhâgavata Purâna, sowie zur Bhagavadgîtâ und hat ausserdem noch mehre kleine auf die Vedântalehre bezügliche Schriften geschrieben, so den Vedânta-Siddhânta-vindu (Chambers. coll. 309. 52 Blätter, wozu auch ein Commentar von Brahmânanda, Schüler des Nârâyana-Tîrtha, verfasst ist, siehe Colebrooke miscell. essays I, 337) und die Vedântakalpalatikâ (Chamb. 344. 23 Blätter. Fragment?): ausführlich handelt von ihm Lassen a. a. O. Dass er ein sehr eifriger Anhänger der Vedântalehre war, giebt sich mehrfach auch in diesem Schriftchen zu erkennen. In der nachstehenden Paraphrase habe ich hie und da Etwas ausgelassen, doch natürlich nichts Wesentliches. Ob ich überall das Richtige getroffen, vor Allem beim Schluss, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, doch hoffe ich es: die Sache ist übrigens nicht so leicht, wie sie aussieht. Termini technici sind noch ein ziemlich wunder Fleck in der Sanskrit-Lexicographie.

Alle Lehrbücher lehren den Glauben an Gott (bhagavat) theils direct, theils indirect: die verschiedenen Grundlagen derselben sollen im Folgenden kurz dargestellt werden. —

Es sind dieser Grundlagen vierzehn; 1) die vier Veda, 2) die sechs Vedângga (Glieder des Veda), 3) die 4 Upângga (Nebenglieder, nämlich die Geschichte (Purâna), die Logik (nyâya),

die Religions-Philosophie (Mimânsâ) und die Rechtsbücher (dharmaçâstra), wobei man die Upapurâna zu der Geschichte, die Lehre der Vaiçeshika zur Logik, die Vedântalehre zur Religions-Philosophie, Mahâbhârata aber und Râmâyana, sowie die Sânkhyalehre, die Lehre des Patanjali (Yoga), und die Lehrbücher der Çivaitischen und Vishnuitischen Secten zu den Rechtsbüchern zählt: diese 14 Grundlagen sind es, die Yâjnavalkya (Yogîça) in seiner smriti (I, 3) meint, wenn er sagt: „Zusammen mit Geschichte, Logik, Religions-Philosophie, Rechtsbüchern und den Veda-Glieder genannten Werken bilden die Veda vierzehn Grundlagen für die Wissenschaften und das Recht." Rechnet man hiezu noch 4) die vier Upaveda (Nebenveda), Medicin (âyurveda), Kriegskunst (dhanurveda), Musik (Gândharvaveda) und Lebenskünste (arthaçâstram), so erhalten wir für die Orthodoxen (âstikâh, welcher Name schon gekannt ist im gana purohita zu Pânini V, 1, 128) achtzehn Grundlagen ihrer Lehrbücher, in welchen sämmtliche Modifikationen derselben inbegriffen sind (siehe Wilson Vishnupurâna p. 251). —

Was aber die Heterodoxen (nâstikâh, ebenfalls im g. purohita gekannt) betrifft, so haben dieselben andre Grundlagen, die man für sich aufzuzählen hat, da sie unter jenen nicht einbegriffen sind: so theilen sich die Buddhisten (Saugata) in vier Secten (cf. Burnouf introd. à l'hist. de Bouddh. 445. Csoma de Körös As. Res. XX, 298. Colebr. miscell. ess. I, 391), von denen die eine, die Mâdhyamikâh, den Satz von der Leere des Alls festhält, eine andere, die Yogâcârâh, die geistige Erkenntniss allein als das Ursprüngliche betrachtet, eine dritte, die Sautrântikah, auch äussere Objecte, wenn auch nur durch geistige Induction, anerkennt, eine vierte endlich, die Vaibhâshikâh, denselben wirkliche unmittelbare Existenz zuspricht. Eine andere Classe von Heterodoxen, die Cârvâkâh (cf. Colebr. I, 402, die Laukâyatikâh, eine Secte

derselben, sind gekannt im *gana* Uktha zu Pâ*n*. IV, 2, 60 und getadelt Râmây. II, 109, 29. 30), hält an dem Zusammen-Bestehen und -Vergehen von Körper und Seele, während die Digambarâ*h* (bei Colebr. I, 380 = Jainâ*h*) der Seele auch eine körperliche Existenz zugestehen. — Da diese Lehren der Heterodoxen aber nicht auf die Veda begründet sind, und also, ebenso wie die Lehren der Mlecha (Nicht-Inder), sich nicht auf Gott beziehen (oder wollen die Worte sagen: „nicht für die Menschen brauchbar sind"?), so sehen wir hier von ihnen ab. — Es wird übrigens im Folgenden stets zugleich mit der äussern Gestalt eines Lehrbuchs auch sein Behuf angegeben werden.

I. Die Veda. Veda heisst der geoffenbarte heilige Text, durch den die religiösen Pflichten und der Glaube an Gott festgestellt sind. Er besteht aus zwei Theilen: den Gebeten (mantra), und dem theologischen Commentar darüber (brâhma*n*a).

Die Gebete feiern die Gottheit der Ceremonie: sie sind dreifach: *rica*h, in nach Versen gemessenen Metren, sâmâni, wenn sie für den Gesang eingerichtet, yajû*n*shi, wenn sie keines von beiden sind. Zu letzteren, den Yajus, rechnet man auch noch die Nigadâ*h*, d. i. Aufforderungen an die Priester, das ihnen grade Obliegende auszuführen (die sich indess hauptsächlich in den Brâhma*n*a finden). —

Das Brâhma*n*a, der theologische Commentar über die Gebete, theilt sich ebenfalls dreifach (cf. Colebr. I, 19): es enthält: 1. Vorschriften für das Ceremoniell (vidhi, liturgisch), Erläuterungen des demselben zu Grunde liegenden Sinnes (?arthavâda, exegetisch), 3) Stellen, die keines von Beiden sind (sondern mehr dogmatisch). Die Vorschriften nun sind wieder vierfach getheilt. Theils wird nur einfach die Ceremonie angegeben, z. B. „eine dem Agni geweihte Gabe in acht Schalen wird geopfert", oder es wird auch die Veranlassung genannt, z. B. mit dem Neumonds- und Vollmonds-

Opfer opfre, wer nach dem Himmel strebt", oder die Mittel, z. B. „mit Reis möge er opfern", „Holzscheite opfert er", oder endlich es wird die ganze Handlung geschildert. — Die Ceremonien selbst aber theilen sich ihrerseits wieder zwiefach, in attributäre (guna-karma) und in wesentliche (arthakarma). Die attributären Ceremonien sind sämmtlich nur Glieder der Haupt-Handlung, sie beziehen sich auf die Vorbereitungen dazu, wie die Anordnung der Feuer, das Fällen des zur Opfersäule bestimmten Baumes, das Lesen der Schrift, das Melken der Kühe, das Auspressen der Somastengel, das Abtheilen des Reises, das Schmelzen der Opferbutter, das Besprengen der Reiskörner, das Anschauen derselben durch die Gattin des Opfernden etc. Wesentliche Ceremonien dagegen sind die Haupthandlungen sowol, als die zu ihnen gehörigen Glieder, welche theils auf die augenblickliche Ausführung derselben, theils auf ihre zukünftige Frucht hinwirken. — Die Erläuterungen, der zweite in einem Brâhma*n*a behandelte Gegenstand, sind theils sonst Bestreitbares rechtfertigend, theils auch anderweitig Anerkanntes anführend, theils endlich anderweitig weder Bestrittenes noch Anerkanntes auf eigne Autorität hin meldend. — Drittens endlich die Stellen in einem Brâhma*n*a, in denen das Verhältniss der Dinge zu Gott betrachtet wird, heissen vedântavâkyam, d. i. Lehre von dem Endziel der Vedas. —

Der solcher Art aus einem Werketheil (karmakân*d*a) und aus einem Andachtstheil (brahmakan*d*a) bestehende Veda dient zur endlichen Befreiung der Seele von allen irdischen Verhältnissen: in Bezug auf seine Anwendung beim Opfer ist er dreifach gespalten: des Hot*r*i (Anrufers) Obliegenheiten werden im Rigveda, die des Adhvaryu (Opferpriesters) im Yajurveda, die des Udgât*r*i (Sängers) im Sâmaveda gelehrt: die des Brahman (Oberpriesters) und des opfernden Hausherrn sind in allen dreien verstreut. Der Atharvaveda wird beim Opfer nicht gebraucht



(cf. Colebr. I, 13): sein Inhalt ist äusserst verschieden von dem der übrigen Veda, da er sich auf Reinigungs-, Besänftigungs-, Verfluchungs- u. dgl. Ceremonieen bezieht. Jeder Veda ist in verschiedene Çâkhâs (Zweige, Schulen, Recensionen) getheilt: die Verschiedenheit derselben bezieht sich aber nur auf den Werke-Theil, nicht auf den Andachts-Theil. —

II. Die Glieder der Veda (Vedângga, siehe Roth Einleitung zur Nirukti p. XIV folg.). 1) Die Çixâ (Lehre) handelt von den Accenten, der Quantität und der Aussprache der Laute. Ohne die richtige Kenntniss dieser Punkte recitirt, verliert jeder mantra (Vers) seine Bedeutung (siehe Roth, p. XIX) und wendet sich zum Nachtheil des Recitirenden, wie es dem Indraçatru ging, der als „Feind (Besieger) des Indra" erfleht war, durch falsche Accentuation bei diesem Gebet aber als „den Indra zum Feinde (Besieger) habend" geboren ward (die Geschichte ist erzählt im Çatap. Brâhma*n*a. I. 6, 3, 8). Die in 5 Capiteln von Pâ*n*ini verfasste Çixâ bezieht sich auf sämmtliche Veda gemeinschaftlich, die Eigenthümlichkeiten jedes Veda für sich dagegen in seinen verschiedenen Çâkhâs werden in den von verschiedenen Weisen (muni) verfassten Prâtiçâkhyas abgehandelt (siehe Roth Zur Gesch. d. Lit. des Veda p. 55: und besser in seiner Einleitung zur Nirukti p. XLII).

2) Vyâkara*n*am, die Grammatik, das zweite, mâheçvaram (von Maheçvara, Çiva herrührend) genannte vedânggam, besteht aus drei Theilen, zunächst aus dem in acht Büchern durch Maheçvara's Gnade verfassten Lehrbuch des Pâ*n*ini, dann aus Kâtyâyana's Anmerkungen (vârtikâs) dazu, und endlich aus dem grossen Commentare des Patanjali. Die andern Grammatiken, z. B. die von Kumâra herrührende etc., gehören nicht zu den Vedânggas, da sie sich nur auf die gewöhnliche Sprache, nicht auch auf die vedische einlassen.

3. Zum Verständniss des Sinnes der durch Çixâ und Vyâkara-

nam nach Laut und Bildung richtig erkannten vedischen Worte verfasste Yâska ein Niruktam (Auslegung) in 13 Büchern, und als einen Auszug daraus in fünf Büchern eine Nighan*t*u (kurze Synonymik).

4. Das Chandas, metrische Lehrbuch, verfasst von Pingala, behandelt in den 3 ersten Büchern die vedischen Metra mit ihren Unterabtheilungen, in den fünf letzten die in den Itihâsa (Epos) und Purâ*n*as gebräuchlichen Metra. —

5. Zur Belehrung über die bei den vedischen Ceremonien zu beobachtenden Zeitverhältnisse dienen die Jyautisha, astronomische Lehrbücher, von dem heiligen Âditya (Sonne) und von Garga und Anderen verfasst. —

6. Zur Kenntniss der angemessenen Feier der verschiedenen Ceremonieen und der bei den einzelnen Schulen sich hiebei ergebenden Verschiedenheiten dienen die Kalpasûtra (Ausführungs-Lehrbücher): die Obliegenheiten des Hot*r*i werden gelehrt in den Sûtra des Âçvalâyana, Çânkhâyana*) etc.: die des Adhvaryu in den Sûtra des Baudhâyana, Âpastamba, Kâtyâyana etc., die des Udgât*r*i in denen des Lâ*t*yâyana, Drâhyâya*n*a etc.

III. Die Upângga, Nebenglieder der Vedas. 1) Die von dem heiligen Bâdarâya*n*a verfassten Purâ*n*a behandeln die Schöpfungen und Zerstörungen der Welt, die Genealogieen der Götter, die Regierungen der in den einzelnen Weltperioden herrschenden Manus und die Thaten ihrer Nachkommen (siehe Wilson: Vish*n*upurâ*n*a preface p. V). Es sind ihrer 18 mit folgenden Namen (siehe Wilson ebend. pag. XIV): Brahmapurâ*n*a, Padmapurâ*n*a, Vish*n*upurâ*n*a, Çivapurâ*n*a, Bhâgavatapurâ*n*a, Nâradîyapur., Mârkân*d*eyap., Agnip., Bhavishyap., Brahmavaivartap., Linggap., Varâhap., Skandap.,

*) So und nicht Çânkhyâyana oder Sânkhyâyana ist der Name des Sûtraverfassers. Ein Sânkhyâyana ist genannt im Taitt. Ara*n*yaka, daher wol die Verwechslung.

Vâmanap., Kûrmap., Matsyap., Garu*d*ap., Brahmân*d*apurâ*n*a. An sie schliessen sich 18 Upapurâ*n*a (siehe Wilson a. a. O. p. LV): 1) das von Sanatkumâra verfasste, 2) das Nârasinham, 3) das Nândam (? Nandim cod.), 4) Çivadharmam, 5) Daurvâsam, 6) Nâradîyam, 7) Kâpilam, 8) Mânavam, 9) das von Uçanas verfasste, 10) Brahmân*d*am, 11) Vâru*n*am, 12) das von Vaçish*t*ha verfasste kâlipurâ*n*am, 13) das von demselben verfasste, Lainggam genannte, Måheçvaram, 14) das Sâmbapurâ*n*am, 15) das Sauram, 16) das Pâraçaram, 17) das Mârîcam, 18) das Bhârgavam. —

2) Die Logik (Nyâya) ist in Gautama's Ânvîxikî (Uebersicht) in 5 Büchern dargestellt. Sie lehrt die Erkenntniss der Wahrheit durch Darweisung, Definirung und Erforschung folgender 16 Categorieen (s. Colebr. I, 264. 265): Beweis, Gegenstand des Beweises, Zweifel, Ursache, Beispiel, Schluss, Schlussglied, Deductio ad absurdum, Vergewisserung, Aufstellung, Bestreitung, Einwurf, Scheingrund, Verdrehung, Floskeln (?) und Verweisung. Verwandt ist das von Ka*n*âda in 10 Büchern verfasste Vaiçeshika- (Unterschieds-) Lehrbuch: es behandelt die 6 Categorieen: Substanz, Accidenz, Handlung, Gemeinsamkeit, Besonderheit, Zusammenfügung, wozu andere noch als siebente die Negation gesellen.

3) Die Mîmânsâ (Religions-Philosophie) theilt sich zwiefach, in einen Werke-Theil und in einen Speculations-Theil.

1. Die karmamîmâ*n*sâ, der Werke-Theil, handelt von den

*) Die hier folgende, etwas abrupt angeschlossene, Aufzählung der Upapurâ*n*a ist in çloka und scheint daher aus einem dieser Werke selbst entnommen. Da codex B. 1653 datirt ist, so kann man ohne Weiteres die Abfassung dieser damals schon anerkannten Werke mindestens um 100 Jahre zurückschieben: sonach würde keines Falls irgend eines der Upapurâ*n*a später als 1550 zu setzen sein: diese Periode muss aber offenbar noch weiter hinausgeschoben werden, da es ja ganz unbestimmt ist, welcher Zeitraum zwischen der Abfassung dieses Schriftchens durch Madhusûdana und der 1653 gemachten Abschrift davon verflossen war.

religiösen Pflichten. Das Lehrbuch derselben ist in 12 Büchern von Jaimini abgefasst: das erste Buch belehrt (siehe Colebr. I, 304. 305.) über die Auctorität der religiösen Pflichten, das 2te bis 4te über ihre Verschiedenheiten, Theile und ihre Absicht, das 5te über die Reihenfolge ihrer Ausführung, das 6te über die Qualificirung zu dieser, das 7te giebt allgemeine, das 8te specielle Vorschriften, das 9te handelt von Modificationen, das 10te von Ausnahmen, das 11te von gleichzeitiger Ausübung mehrer Nebenhandlungen zu einem Zwecke, das 12te endlich von zufälligem Zusammentreffen mit einer anderen Handlung. An dieses Lehrbuch des Jaimini schliesst sich noch ein anderes desselben Weisen in vier Büchern, Samkarsha*n*akâ*n*d*a*m oder auch Devatâkâ*n*d*a*m genannt, welches die Bedienung (der Götter?) zum Gegenstande hat. —

2. Die Çârîrakamîmânsâ, der Speculations-Theil, handelt von Gott und von der Welt als der Incarnation Gottes. Das Lehrbuch derselben ist in 4 Büchern von Bâdarâya*n*a (sonst auch Vyâsa genannt) abgefasst (und trägtdie Namen Vyâsasûtra, Brahmasûtra, Vedântasûtra). Das erste Buch (cf. Colebr. I, 337 flg.) lehrt, dass alle Stellen in den Vedas direct oder indirect auf den einen, untheilbaren Gott (das brahman) sich beziehen, dessen Attribute ausführlich discutirt werden. Die von andern Lehrbüchern, wie denen der Sânkhyalehre, der Yogalehre, des Ka*n*âda dagegen erhobenen Einwände und aufgestellten Ansichten werden im zweiten Buche widerlegt, besonders aber der scheinbare Widerspruch vieler Stellen der Vedas aufzulösen gesucht. Das dritte Buch handelt von dem Wege zur Vollkommenheit, zunächst von Tod und Wiedergeburt der Einzel-Seele, dann von ihrem Zustande während der Verkörperung und von der Natur Gottes (der All-Seele), und endlich von den äusseren (Œinsiedelei, Opfer etc.) und inneren (Busse, Meditation etc.) Mitteln zur richtigen Erkenntniss des göttlichen Wesens. Das vierte Buch bespricht die durch diese Erkenntniss erlangte

Erlösung der Seele von der individuellen Existenz schon im Leben und dann weiter nach dem Tode ihre Absorption in Gott, bei welcher verschiedene Grade unterschieden werden, je nach der Intensität der Erkenntniss. — Dieses Lehrbuch ist das Hauptwerk, alle andern Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung, drum ist es vorzüglich hoch zu achten, und zwar in der von dem verehrungswürdigen Çankara (in seinem Commentar dazu) gegebenen Auffassung.

4. Die dharmaçâstra, Gesetzbücher, beschäftigen sich mit den Pflichten der verschiedenen Kasten und Lebensstufen: sie rühren von verschiedenen Verfassern her, wie Manu, Yâjnavalkya, Vishnu, Yama, Angiras, Vasishtha, Daxa, Sâmvarta, Çâtâtapa, Parâçara, Gautama, Çankha, Likhita, Hârîta, Âpastamba, Uçanas, Vyâsa, Kâtyâyana, Brihaspati, Devala, Nârada, Paithînasi u. s. w. — Ihnen ist zuzurechnen das von Vyâsa verfasste Mahâ-Bhârata und Valmîki's Râmâyana: ebenso die Sânkhyalehre und Andere, von denen aber unten besonders und für sich die Rede sein wird. —

IV. Die Upavedas. 1) Der Âyurveda (Lebenskunde, Heilkunde) in 8 sthâna's (Abtheilungen) ist von Brahman, Prajâpati, den Açvins, Dhanvantari, Indra, Bharadvâja, Âtreya, Agnivaiçya u. s. w. gelehrt und von Caraka zusammengestellt worden: Suçruta hat ein andres Lehrbuch in 5 Abtheilungen verfasst: ebenso Vâgbhatta und Andre, doch ohne besondre Unterschiede (??). Auch ein kâmaçâstram, von dem Liebesgenusse handelnd, gehört zum Âyurveda, das des Suçruta ist genannt von den stimulantia: Vâtsyâyana hat ein besonderes kâmaçâstra in 5 Büchern geschrieben: es soll dasselbe Gleichgültigkeit gegen den sinnlichen Genuss predigen, da, selbst wenn man auf dem durch Lehrbücher erhellten Wege demselben fröhnt, doch nur Schmerz allein das Ende bleibt. Das cikitsâçâstram (Heilkunde) handelt von den Krankheiten und ihrer Heilung. —

2) Der Dhanurveda (Bogenkunde, Kriegskunst) ist in vier

Büchern von Viçvâmitra verfasst. Das erste Buch handelt von den Waffen und den Kriegern. Die Waffen sind vierartig, geworfene wie Wurfscheiben (astram genannt), nicht geworfene wie Schwerter (çastram heissend), geschwungene wie Wurfspeck, geschossene wie Pfeile. Die Krieger sind zu Fuss, Wagen, Elephant oder Ross. Königsweihe, Augurien und Omina werden ferner noch in dem ersten Buche behandelt. Die 3 andern Bücher geben über geheimnissvolle, verschiedenen Göttern geweihte Waffen Auskunft, deren Gebrauch mit Zaubersprüchen verknüpft ist. Dieser Upaveda ist für die Kriegerkaste bestimmt, deren Pflicht es ist, die Leute vor Feinden und Räubern zu schützen, ebenso auch das von Brahman, Prajâpati u. s. w. durch Viçvâmitra her geleitete dharmaçastram. —

3) Der Gândharvaveda von Bharata verfasst lehrt Gesang, Musik und Tanz, und dient zur Erfreuung der Götter.

4) Das arthaçâstram (Gegenstandslehrbuch) ist sehr mannigfach: so giebt es Lehrbücher für die Lebensklugheit, für Veterinärkunst, für Handwerker, für Köche, für das Schachspiel (hier soll doch wol auch die Mathematik her gehören!) u. s. w. —

Diese 18 Wissenschaften zusammen sind es, die man mit dem Namen trayî, Dreiheit, benennt. *)

Das Sânkhyalehrbuch, in 6 Büchern von dem heiligen Kapila verfasst, behandelt den Unterschied zwischen Natur und Geist: Das erste Buch (siehe Colebr. I, 232) spricht von den sinnlichen

*) Das Wort trayî bezieht sich stets nur auf die drei ersten Vedas. — Ebenso seltsam ist es, dass Madhusûdana, nachdem er so eigentlich sein Resumé beschlossen hat, auf einmal wieder erst noch zu den nun folgenden Werken zurückkehrt, die er ja doch eigentlich, der im Eingange gegebenen Eintheilung gemäss, schon oben bei den Rechtsbüchern hätte besprechen sollen, wo er aber ausdrücklich auf seinen Schluss verweist. Hält er etwa die nun folgenden Werke nicht für orthodox genug (cf. Colebr. I, 228.), um sie in einer Reihe mit den bisherigen aufzuführen, und für nicht heterodox genug, um sie ganz zu übergehen?

Objecten, das zweite von den Wirkungen der Materie, das dritte von der Gleichgültigkeit gegen die sinnlichen Objecte, das vierte von hierher gehörigen Legenden, das fünfte ist zur Widerlegung der Gegner bestimmt, und das sechste fasst das bisher Gelehrte nochmals zusammen. — Eng verbunden ist das von Patanjali in 4 Büchern verfasste Yoga-Lehrbuch, welches die tiefe Versenkung in die Meditation (über die Natur des Geistes) zum Gegenstande hat, und die äusseren Mittel dazu, sowie die dadurch erlangten übernatürlichen Kräfte und geistige Isolirung behandelt (siehe Colebr. I, 235). — Hieran schliesst sich das (angeblich) von Paçupati (Çiva) in 5 Büchern zusammengestellte und nach ihm Pâçupatam benannte Lehrbuch an, welches die Befreiung der lebenden Seele (hier paçu, „gebunden", genannt) aus den Banden des Irrthums (Schmerzes) bezweckt (siehe Colebr. I, 406 folg.): die individuelle Seele als Wirkung, Gott als Ursache, die tiefe Meditation (yoga) an ihn den Herrn der Seelen (Paçupati), die dabei vorgeschriebenen heiligen Ceremonien (vidhi) und endlich jene Befreiung werden in diesem Buche behandelt. — Ebenso ist verwandt das Vishnuitische von Nârada und Andern verfasste Pancarâtram-Lehrbuch (siehe Colebr. I, 413 folg.), in welchem folgende 4 Principien dargestellt sind: Vâsudeva (Vishnu) als Urheber des Alls, als höchster Herr, aus ihm hervorgehend die Saṃkarshana genannte einzel-lebendige Seele, aus dieser folgend Pradyumna, das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, und endlich das Aniruddha genannte Selbstbewusstsein: diese letzteren drei sind nur Theile (Emanationen) des heiligen Vâsudeva, und von ihm ungetrennt in ihm lebend und webend. —

Somit sind die verschiedenen Grundlagen übersichtlich dargestellt. Fasst man Alles zusammen, so giebt es drei Grundprincipien, nämlich die Lehre von der Entstehung der Welt 1) durch einen atomistischen Anfang, 2) durch Veränderung eines Urstoffes,

3) durch eine Verwirrung (Täuschung) Gottes. Erde-, Wasser-, Licht- und Luft-Atome, sich zu zwei vereinend und so stufenweise bis zum Brahma-Ei (Schöpfungspunkte) verdichtend, beginnen die Welt: die bisher nicht-seiende Wirkung entsteht durch die Thätigkeit der Faktoren, dies ist die erste Ansicht, die der Logiker und Speculativen. Die Materie wandelt sich als Geist, dann als Bewusstsein u. s. w. stufenweise zur Welt: die vorher schon, in äusserst feiner Gestalt, seiende Wirkung entfaltet sich durch die Thätigkeit der Ursache: dies ist die zweite Ansicht, die der Sânkhyalehre, der Yogalehre, der Lehre des Patanjali (warum diese Wiederholung? die Yogalehre ist ja doch eben die des Patanjali!), und der Lehre des Paçupati. Die Welt ist eine Umwandlung Gottes, sagen die Vishnuiten. Der durch sich selbst allein leuchtende, ewig selige, zweitlose Gott nimmt kraft eigner Täuschung, nur zum Schein, Weltgestalt an: dies ist die dritte Ansicht, die der Theisten. — Dieser dritten Ansicht *), dass die Welt nur eine Täuschung ist, gemäss, glauben nun alle Weisen, welche Verfasser von Grundlehren sind (auch die, welche darin die erste und zweite Ansicht vertreten), an einen zweitlosen höchsten Herrn, denn diese Weisen sind nicht (so) bethört (dass sie nicht die alleinige Wahrheit jener Ansicht erkennen sollten), da sie ja Alles wissen, jedoch um dem Unglauben derer, welche den äusseren Dingen ergeben sind, abzuwehren, dass man nämlich nicht alsbald in das Wesen des Geistes (?) Eingang finde, haben sie verschiedene Wege dazu dargestellt. Wer aber diesen ihren Glauben verkennend, ihn sogar bei mit dem Veda nicht übereinstimmenden Punkten übersehend die von ihnen dargestellten Ansichten als gültig annimmt, der wandelt auf verschiedenem Wege als sie (?). Sie selbst aber sind alle tadellos. —

*) Dieser Ansicht huldigt Madhusûdana selbst und sucht sie darum wol nun auch allen Uebrigen unterzuschieben (?).

अथ मधुसूदनसरस्वतीकृतो प्रस्थानभेदः ॥

श्रीगणेशाय नमः ॥ अथ सर्वेषां शास्त्राणां भगवत्येव तात्पर्यं साक्षात्परम्परया वेति समासेन तेषां प्रस्थानभेदोऽत्रोद्दिश्यते ॥ तथाहि । ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेद इति वेदाश्चत्वारः शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमिति वेदाङ्गानि षट् पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राणि चेति चत्वार्युपाङ्गानि । अत्रोपपुराणानामपि पुराणेऽन्तर्भावः वैशेषिकशास्त्रस्य न्याये वेदान्तशास्त्रस्य मीमांसायां महाभारतरामायणयोः सांख्यपातञ्जलपाशुपतवैष्णवादीनां धर्मशास्त्रे मिलित्वा चतुर्दश विद्याः ॥ तथा चोक्तम् (याज्ञवल्क्य° १. ३.)

पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः ।
वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दशेति ॥

एतऽएव चतुर्भिरुपवेदैः सहिता अष्टादश विद्या भवन्ति । आयुर्वेदो धनुर्वेदो गान्धर्ववेदोऽर्थशास्त्रं चेति चत्वार उपवेदाः ॥ सर्वेषां चास्तिकानामेतावन्त्येव शास्त्रप्रस्थानानि अन्येषामप्येकदेशिनामेतेष्वेवान्तर्भावात् (*) ॥

ननु नास्तिकानामपि प्रस्थानान्तराणि सन्ति तान्येतेष्वनन्तर्भावात्पृथग्गणयितुमुचितानि । तथा हि । शून्यवादेनैकं प्रस्थानं माध्यमिकानाम् क्षणिकविज्ञानमात्रवादेनान्यद्योगाचाराणाम् ज्ञानाकारानुमेयक्षणिकबाह्यार्थवादेनापरं सौत्रान्तिकानाम् प्रत्यक्षसलक्षणक्षणिकबाह्यार्थवादेनापरं वैभाषिकाणाम् एवं सौगतानां प्रस्थानचतुष्टयम् तथा देहात्मवादेनैकं प्रस्थानं चार्वाकाणाम् एवं देहातिरिक्तदेहपरिमाणात्मवादेन (1.) द्वितीयं प्रस्थानं दिगम्बराणाम् । एवं मिलित्वा नास्तिकानां षट् प्रस्थानानि । तानि कस्मान्नोच्यन्ते । सत्यम् । वेदबाह्यत्वात्तेषां म्लेच्छादिप्रस्थानवत्परम्परयापि पुरुषार्थानुपयोगित्वादुपेक्षणीय-

(*) °प्येकादेशि°? oder °प्येकाद्शि°?

मेव । इह च साक्षाद्वा परम्परया वा पुमर्थोपयोगिनां वेदोपकरणानामेव (2.) प्रस्थानानां भेदो दर्शितः । ततो न न्यूनत्वशङ्कावकाशः ॥ अथ संक्षेपेणैषां प्रस्थानानां स्वरूपभेदहेतुः (3.) प्रयोजनभेद उच्यते बालानां व्युत्पत्तये ॥

तत्र धर्मब्रह्मप्रतिपादकमपौरुषेयं प्रमाणवाक्यं वेदः स च मन्त्रब्राह्मणात्मकः ॥ तत्र मन्त्रा अनुष्ठानकारकभूतद्रव्यदेवताप्रकाशकाः । तेऽपि त्रिविधाः ऋग्यजुःसामभेदात् । तत्र पादबद्धगायत्र्यादिछन्दोविशिष्टा ऋचः अग्निमीले पुरोहितमित्याद्याः । ता एव गीतिविशिष्टाः सामानि । तदुभयविलक्षणानि यजूंषि । अग्नीदग्नीन्विहरेत्यादिसंबोधनरूपा निगदमन्त्रा अपि यजुरन्तर्भूता एव । तदेवं निरूपिता मन्त्राः ॥

ब्राह्मणमपि त्रिविधम् विधिरूपमर्थवादरूपं तदुभयविलक्षणरूपं च ॥ तत्र शब्दभावना विधिरिति भट्टाः (4.) नियोगो विधिरिति प्राभाकराः (5.) इष्टसाधनता विधिरिति तार्किकादयः सर्वे । विधिरपि चतुर्विधः उत्पत्त्यधिकारविनियोगप्रयोगभेदात् । तत्र कर्मस्वरूपमात्रबोधको विधिरुत्पत्तिविधिः आग्नेयोऽष्टाकपालो भवतीत्यादिः । सेतिकर्तव्यताकस्य करणस्य यागादेः फलसंबन्धबोधको विधिरधिकारविधिः दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेतेत्यादिः । अङ्गसंबन्धबोधको विधिर्विनियोगविधिः व्रीहिभिर्यजेत समिधो यजतीत्यादिः । साङ्गप्रधानकर्मप्रयोगैक्यबोधकः पूर्वोक्तविधित्रयमेलनरूपः प्रयोगविधिः ॥ स च श्रौत इत्येके कल्प्य इत्यपरे ॥ कर्मस्वरूपं च द्विविधम् गुणकर्म अर्थकर्म च ॥ तत्र क्रतुकर्मकारकाण्याश्रित्य विहितं गुणकर्म । तदपि चतुर्विधम् । उत्पत्त्याप्यविकृतिसंस्कृतिभेदात् । तत्र वसन्ते ब्राह्मणोऽग्नीनादधीत यूपं तक्षतीत्यादौ आधानतक्षणादिना संस्कारविशेषविशिष्टाग्नियूपादेरुत्पत्तिः । स्वाध्यायोऽध्येतव्यः गां पयो दोग्धीत्यादौ अध्ययनदोहनादिना विद्यमानस्यैव स्वाध्यायपयःप्रभृतेः प्रा-

ष्टिः । सोममभिषुणोति व्रीहीनवहन्ति आज्यं विलापयतीत्यादौ अभिषवावघातविलापनैः सोमादीनां विकारः । व्रीहीन्प्रोक्षति पत्न्यवेक्षत इत्यादौ प्रोक्षणावेक्षणादिभिर्व्रीह्याज्यादिद्रव्याणां संस्कारः ॥ एतच्चतुष्टयं चाङ्गमेव ॥ तथा क्रतुकारकाण्याश्रित्य विहितमर्थकर्म च द्विविधम् अङ्गं प्रधानं च । अन्यार्थमङ्गम् अनन्यार्थं प्रधानम् अङ्गमपि द्विविधम् संनिपत्योपकारकमाराडुपकारकं च । तत्र प्रधानस्वरूपनिर्वाहकं प्रथमम् फलोपकारि द्वितीयम् ॥ एवं संपूर्णाङ्गसहितो विधिः प्रकृतिः विकलाङ्गसंयुक्तो विधिर्विकृतिः तदुभयविलक्षणो विधिर्दर्विहोमः ॥ एवमन्यदप्यूह्यम् । तदेवं निरूपितो विधिभागः ॥ ॥ प्राशस्त्यनिन्दान्यतरलक्षणया विधिविशेषभूतं (6.) वाक्यमर्थवादः । स च त्रिविधः गुणवादोऽनुवादो भूतार्थवादश्चेति । तत्र प्रमाणान्तरविरुद्धार्थबोधको गुणवादः आदित्यो यूप इत्यादिः । प्रमाणान्तरप्राप्तार्थबोधकोऽनुवादः अग्निर्हिमस्य भेषजमित्यादिः । प्रमाणान्तरविरोधतत्प्राप्तिरहितार्थबोधको भूतार्थवादः इन्द्रो (7.) वृत्राय वज्रमुदयच्छदित्यादिः । तदुक्तम्

विरोधे गुणवादः स्यादनुवादोऽवधारिते ।
भूतार्थवादस्तद्धानादर्थवादस्त्रिधामत इति ॥

तत्र त्रिविधानामप्यर्थवादानां विधिस्तुतिपरत्वे समानेऽपि भूतार्थवादानां स्वार्थेऽपि प्रामाण्यम् देवताधिकरणन्यायात् । अबाधिताज्ञातज्ञापकत्वं हि प्रामाण्यम् तच्च बाधितविषयत्वाज्ज्ञातज्ञापकत्वाच्च न गुणवादानुवादयोः । भूतार्थस्य तु स्वार्थे तात्पर्यरहितस्याप्यौत्सर्गिकं प्रामाण्यं न विहन्यते ॥ तदेवं निरूपितोऽर्थवादभागः ॥ ॥ विध्यर्थवादोभयविलक्षणं तु वेदान्तवाक्यम् । तच्चाज्ञातज्ञापकत्वेऽप्यनुष्ठानाप्रतिपादकत्वान्न विधिः । स्वतः पुरुषार्थपरमानन्दज्ञानात्मकब्रह्मणि स्वार्थे उपक्रमोपसंहारादिषड्विधतात्पर्यलिङ्गवत्तया स्वतःप्रमाणभूतं सर्वा-

नापि विधीनन्तःकरणशुद्धिद्वारा स्वशेषतामापादयदन्यशेषत्वा-भावाच्च । तस्मादुभयविलक्षणमेव वेदान्तवाक्यम् तच्च क्वचि-दज्ञातज्ञापकत्वमात्रेण विधिरिति व्यपदिश्यते । विधिपदरहि-तप्रमाणवाक्यत्वेन क्वचिद्भूतार्थवाद इति व्यवह्रियतऽइति न दोषः ॥ ॥ तदेवं निरूपितं त्रिविधं ब्राह्मणम् ॥

एवं च कर्मकाण्डब्रह्मकाण्डात्मको वेदो धर्मार्थकाममो-क्षहेतुः । स च प्रयोगत्रयेण यज्ञनिर्वाहार्थमृग्यजुःसामभेदेन भिन्नः । तत्र हौत्रप्रयोग (8.) ऋग्वेदेन आध्वर्यवप्रयोगो यजु-र्वेदेन औद्गात्रप्रयोगः सामवेदेन ब्राह्मयाजमानप्रयोगौ त्वत्रैवा-न्तर्भूतौ । अथर्ववेदस्तु यज्ञानुपयुक्तः शान्तिपौष्टिकाभिचारादि-कर्मप्रतिपादकत्वेनात्यन्तविलक्षण एव ॥ एवं प्रवचनभेदात्प्र-तिवेदं भिन्ना भूयस्यः शाखाः (9.) । एवं च कर्मकाण्डे व्या-पारभेदेऽपि सर्वासां वेदशाखानामेकरूपत्वमेव ब्रह्मकाण्डे ॥ ॥

इति चतुर्णां वेदानां प्रयोजनभेदेन भेद उक्तः ॥ अथाङ्गा-नामुच्यते । तत्र शिक्षायाः उदात्तानुदात्तस्वरितह्रस्वदीर्घप्लु-तादिविशिष्टस्वरव्यञ्जनात्मकवर्णोच्चारणविशेषज्ञानं प्रयोजनम् तदभावे मन्त्राणामनर्थकत्वात् तथा चोक्तम् (शि° ५२.)

मन्त्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह ।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधा-दिति ॥ तत्र सर्ववेदसाधारणी शिक्षा अथ शिक्षां प्रवक्ष्यामी-त्यादिपञ्चखण्डात्मिका पाणिनिना प्रकाशिता । प्रतिवेद-शाखं च भिन्नरूपा प्रातिशाख्यसंज्ञिता अन्यैरेव मुनिभिः प्र-दर्शिता ॥

एवं वैदिकपदसाधुत्वज्ञानेनोहादिकं व्याकरणस्य प्रयोज-नम् तच्च वृद्धिरादैजित्याद्यध्यायाष्टकात्मकं महेश्वरप्रसादेन भ-गवता पाणिनिनैव प्रकाशितम् । तत्र कात्यायनेन मुनिना पाणिनीयसूत्रेषु वार्तिकं विरचितम् । तद्वार्तिकस्योपरि च भ-गवता मुनिना पतञ्जलिना महाभाष्यमारचितम् । तदेतत्रिमु-



निव्याकरणं वेदाङ्गं माहेश्वरमित्याख्यायते । कौमारादिव्याक-
रणानि तु न वेदाङ्गानि किं तु लौकिकप्रयोगमात्रज्ञानार्था-
नीत्यवगन्तव्यम् ॥

एवं शिक्षाव्याकरणाभ्यां वर्णोच्चारणपदसाधुत्वे ज्ञाते वैदि-
कमन्त्रपदानामर्थज्ञानाकाङ्क्षायां तदर्थं भगवता यास्केन समा-
म्नायः समाम्नातः स व्याख्यातव्य इत्यादि त्रयोदशाध्यायकं
निरुक्तमारचितम् । तत्र च नामाख्यातनिपातोपसर्गभेदेन च-
तुर्विधं पदजातं निरूप्य वैदिकमन्त्रपदार्थानामर्थः प्रकाशितः ।
मन्त्राणां चानुष्ठेयार्थप्रकाशनद्वारेणैव करणत्वात्पदार्थज्ञानाधीन-
त्वाच्च वाक्यार्थज्ञानस्य मन्त्रस्थपदार्थज्ञानाय निरुक्तमवश्यमपे-
क्षितमन्यथानुष्ठानासंभवात् सृण्येव जर्भरी तुर्फरीतूऽइत्यादि-
उदाहृतानां (निरु° १३.५.) प्रकारान्तरेणार्थज्ञानस्यासंभवनीयत्वा-
च्च ॥ एवं निघण्टवोऽपि (10.) वैदिकद्रव्यदेवतात्मकपदा-
र्थपर्यायशब्दात्मका निरुक्तान्तर्भूता (11.) एव । तत्रापि नि-
घण्टुसंज्ञकः पञ्चाध्यायात्मको ग्रन्थो भगवता यास्केनैव कृतः ॥

एवमृङ्मन्त्राणां पादबद्धछन्दोविशेषविशिष्टत्वात्तदज्ञाने च
निन्दाश्रवणाच्छन्दोविशेषनिमित्तानुष्ठानविशेषविधानाच्च छ-
न्दोज्ञानाकाङ्क्षायां तत्प्रकाशनाय धी श्री स्त्रीमित्याद्यष्टाध्या-
यात्मिका छन्दोविवृत्तिर्भगवता पिङ्गलेन विरचिता । तत्रा-
प्यलौकिकमित्यन्तेनाध्यायत्रयेण गायत्र्युष्णिगनुष्टुब्बृहती पङ्-
क्तित्रिष्टुब्जगतीति सप्त छन्दांसि सावान्तरभेदानि निरूपिता-
नि । अथ लौकिकमित्यारभ्याध्यायपञ्चकेन पुराणेतिहासादा-
वुपयोगीनि लौकिकानि छन्दांसि प्रसङ्गान्निरूपितानि व्याकर-
णे लौकिकपदनिरूपणवत् ॥

एवं वैदिककर्माङ्गदर्शादिकालज्ञानाय ज्यौतिषं भगवता आ-
दित्येन गर्गादिभिश्च प्रणीतं बहुविधमेव ॥

शाखान्तरीयगुणोपसंहारेण वैदिकानुष्ठानक्रमविशेषज्ञानाय
कल्पसूत्राणि तानि च प्रयोगत्रयभेदात्त्रिविधानि । तत्र हौत्र-

प्रयोगप्रतिपादकान्याश्वलायनशाङ्खायनादिप्रणीतानि (12.) आध्वर्यवप्रयोगप्रतिपादकानि बौधायनापस्तम्बकात्यायनादिप्रणीतानि औद्गात्रप्रयोगप्रतिपादकानि लाट्यायनद्राह्यायणादिप्रणीतानि ॥

एवं निरूपितः षण्णामङ्गानां प्रयोजनभेदः ॥ चतुर्णामुपाङ्गानामधुनोच्यते ॥ तत्र सर्गप्रतिसर्गवंशमन्वन्तरवंशानुचरितप्रतिपादकानि भगवता बादरायणेन कृतानि पुराणानि । तानि च ब्राह्मं पाद्मं वैष्णवं शैवं भागवतं नारदीयं मार्काण्डेयमाग्नेयं भविष्यं ब्रह्मवैवर्तं लैङ्गं वाराहं स्कान्दं वामनं कौर्मं मात्स्यं गारुडं ब्रह्माण्डं चेत्यष्टादश ॥

आद्यं सनत्कुमारेण प्रोक्तं वेदविदां वराः ।
द्वितीयं नारसिंहाख्यं तृतीयं नान्दमेव (13.) च ॥
चतुर्थं शिवधर्माख्यं दौर्वासं पञ्चमं विदुः ।
षष्ठं तु नारदीयाख्यं कापिलं सप्तमं विदुः ॥
अष्टमं मानवं प्रोक्तं ततश्चोशनसेरितम् ।
ततो ब्रह्माण्डसंज्ञं तु वारुणाख्यं ततः परम् ॥
ततः कालीपुराणाख्यं वाशिष्ठं मुनिपुङ्गवाः ।
ततो वाशिष्ठं (14.) लैङ्गाख्यं प्रोक्तं माहेश्वरं परम् ॥
ततः सांवपुराणाख्यं ततः सौरं महाद्भुतम् ।
पाराशरं (15.) ततः प्रोक्तं मारीचाख्यं ततः परम् ।
भार्गवाख्यं ततः प्रोक्तं सर्वधर्मार्थसाधकम् ॥

एवमुपपुराणान्यनेकप्रकाराणि द्रष्टव्यानि ॥

न्यायऽआन्वीक्षिकी पञ्चाध्यायी गौतमेन प्रणीता । प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासछलजातिनिग्रहस्थानाख्यानां षोडश पदार्थानामुद्देशलक्षणपरीक्षाभिस्तत्त्वज्ञानं तस्याः प्रयोजनम् ॥ एवं दशाध्यायं वैशेषिकं शास्त्रं कणादेन प्रणीतम् । द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां षण्णां पदार्थानामभावसप्तमानां

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां व्युत्पादनं तस्य प्रयोजनम् । एतदपि न्यायपदेनोक्तम् ॥

एवं मीमांसापि द्विविधा कर्ममीमांसा शारीरकमीमांसा च । तत्र द्वादशाध्यायी कर्ममीमांसा अथातो धर्मजिज्ञासेत्याद्यन्वाहार्ये च (15.) दर्शनादित्यन्ता भगवता जैमिनिना प्रणीता । तत्र धर्मप्रमाणम् धर्मभेदाभेदौ शेषशेषिभावः क्रत्वर्थपुरुषार्थभेदेन प्रयुक्तिविशेषः श्रुत्यर्थपठनादिभिः क्रमभेदः अधिकारविशेषः सामान्यातिदेशः विशेषातिदेशः ऊहः बाधः तन्त्रम् प्रसङ्गश्चेति क्रमेण द्वादशाध्यायानामर्थः ॥ तथा संकर्षणकाण्डमप्यध्यायचतुष्टयात्मकं जैमिनिप्रणीतम् तच्च देवताकाण्डसंज्ञया प्रसिद्धमप्युपासनाख्यकर्मप्रतिपादकत्वात्कर्ममीमांसान्तर्गतमेव ॥ ॥ तथा चतुरध्यायी शारीरकमीमांसा अथातो ब्रह्मजिज्ञासेत्यादिरनावृत्तिः शब्दादित्यन्ता जीवब्रह्मैकत्वसाक्षात्कारहेतुः श्रवणाख्यविचारप्रतिपादकान्न्यायानुपदर्शयन्ती (17.) भगवता बादरायणेन कृता । तत्र सर्वेषामपि वेदान्तवाक्यानां साक्षात्परम्परया वा प्रत्यगभिन्नाद्वितीये ब्रह्मणि तात्पर्यमिति समन्वयः प्रथमाध्यायेन प्रदर्शितः । तत्र च प्रथमे पादे स्पष्टब्रह्मलिङ्गयुक्तानि वाक्यानि विचारितानि । द्वितीये पादे ऽस्पष्टब्रह्मलिङ्गान्युपास्यब्रह्मविषयाणि । तृतीये पादेऽस्पष्टब्रह्मलिङ्गानि प्रायशोऽज्ञेयब्रह्मविषयाणि (18.) । एवं पादत्रयेण वाक्यविचारः समापितः । चतुर्थपादे तु प्रधानविषयत्वेन संदिह्यमानान्यव्यक्ताजादिपदानि (19.) चिन्तितानि ॥ एवं वेदान्तानामद्वये ब्रह्मणि सिद्धे समन्वये तत्र संभावितस्मृतितर्कादिप्रयुक्तैस्तर्कैर्विरोधमाशङ्क्य तत्परिहारः क्रियत इत्यविरोधो द्वितीयाध्यायेन दर्शितः । तत्राद्यपादे साङ्ख्ययोगकाणादादिस्मृतिभिः सांख्यादिप्रयुक्तैस्तर्कैश्च विरोधो वेदान्तसमन्वयस्य परिहृतः । द्वितीये पादे सांख्यादिमतानां दुष्टत्वं प्रतिपादितं स्वपक्षस्थापनपरपक्षनिवारणरूपपर्वद्वयात्मकत्वा-

द्विचारस्य (20.) । तृतीये पादे महाभूतसृष्ट्यादिश्रुतीनां परस्परविरोधः पूर्वभागेन (21.) परिहृतः उत्तरभागेन तु जीवविषयाणाम् । चतुर्थपादे इन्द्रियविषयश्रुतीनां विरोधः परिहृतः ॥ तृतीयेऽध्याये साधननिरूपणम् । तत्र प्रथमे पादे जीवस्य परलोकगमनागमननिरूपणेन वैराग्यं निरूपितम् । द्वितीये पादे पूर्वभागेन त्वंपदार्थः शोधितः उत्तरभागेन तत्पदार्थः । तृतीये पादे निर्गुणे ब्रह्मणि नानाशाखापठितापुनरुक्तपदोपसंहारः (22.) कृतः प्रसङ्गाच्च सगुणनिर्गुणविद्यासु शाखान्तरीयगुणोपसंहारानुपसंहारौ (23.) निरूपितौ । चतुर्थे पादे निर्गुणब्रह्मविद्याया बहिरङ्गसाधनान्याश्रमयज्ञादीन्यन्तरङ्गसाधनानि शमदमनिदिध्यासनादीनि च निरूपितानि ॥ चतुर्थेऽध्याये सगुणनिर्गुणविद्ययोः फलविशेषनिर्णयः कृतः । तत्र प्रथमे पादे श्रवणाद्यावृत्त्या (24.) निर्गुणं ब्रह्म साक्षात्कृत्य जीवतः पापपुण्यालेपलक्षणा जीवन्मुक्तिरभिहिता । द्वितीये पादे म्रियमाणस्योत्क्रान्तिप्रकारश्चिन्तितः । तृतीये पादे सगुणब्रह्मविदो मृतस्योत्तरमार्गोऽभिहितः । चतुर्थे पादे पूर्वभागेन निर्गुणब्रह्मविदो विदेहकैवल्यप्राप्तिरुक्ता उत्तरभागेन सगुणब्रह्मविदो ब्रह्मलोकस्थितिरुक्तेति ॥ इदमेव सर्वशास्त्राणां मूर्धन्यम् शास्त्रान्तरं सर्वमस्यैव शेषभूतमितीदमेव मुमुक्षुभिरादरणीयं श्रीशंकरभगवत्पादोदितप्रकारेणेति रहस्यम् ॥

एवं धर्मशास्त्राणि मनुयाज्ञवल्क्यविष्णुयमाङ्गिरोवसिष्ठदक्षसंवर्तशातातपपराशरगौतमशङ्खलिखितहारीतापस्तम्बोशनोव्यासकात्यायनबृहस्पतिदेवलनारदपैठीनसिप्रभृतिभिः (25.) कृतानि वर्णाश्रमधर्मविशेषाणां विभागेन प्रतिपादकानि ॥ एवं व्यासकृतं महाभारतं वाल्मीकिकृतं रामायणं च धर्मशास्त्रऽएवान्तर्भूतं स्वयमितिहासत्वेन प्रसिद्धम् ॥ सांख्यादीनां धर्मशास्त्रान्तर्भावेऽपीह स्वशब्देनैव निर्देशात्पृथगेव संगतिर्वाच्या ॥ ॥

अथ वेदचतुष्टयस्य क्रमेण चत्वार उपवेदाः ॥ तत्रायुर्वेद-

स्याष्टौ स्थानानि भवन्ति सूत्रं शरीरमैन्द्रियं चिकित्सा निदानं विमानं विकल्पः सिद्धिश्चेति । ब्रह्मप्रजापत्यश्विधन्वन्तरीन्द्र-भरद्वाजात्रेयाग्निवेश्यादिभिरुपदिष्टश्चरकेण संक्षिप्तः । तत्रैव सु-श्रुतेन पञ्चस्थानात्मकं प्रस्थानान्तरं कृतम् । एवं वाग्भट्टादि-नापि (26.) बहुधेति (27.) न शास्त्रभेदः । कामशास्त्रम-प्यायुर्वेदान्तर्गतमेव । तत्रैव सुश्रुतेन वाजीकरणाख्यकामशा-स्त्राभिधानात् । तत्र वात्स्यायनेन पञ्चाध्यायात्मकं कामशास्त्रं प्रणीतम् तस्य च विषयवैराग्यमेव प्रयोजनम् शास्त्रोद्दीपित-मार्गेणापि विषयभोगे दुःखमात्रपर्यवसानात् । चिकित्साशा-स्त्रस्य रोगतत्साधनरोगनिवृत्तितत्साधनज्ञानं (28.) प्रयोज-नम् ॥

एवं धनुर्वेदः पादचतुष्टयात्मको विश्वामित्रप्रणीतः । तत्र प्रथमो दीक्षापादः द्वितीयः संग्रहपादः तृतीयः सिद्धिपादः च-तुर्थः प्रयोगपादः । तत्र प्रथमे पादे धनुर्लक्षणमधिकारिनिरू-पणं च कृतम् अत्र धनुःशब्दश्चापे रूढोऽपि धनुर्विधायुधे प्र-वर्तते । तच्चतुर्विधम् मुक्तममुक्तं मुक्तामुक्तं यन्त्रमुक्तम् मुक्तं चक्रादि अमुक्तं खड्गादि मुक्तामुक्तं शल्यावान्तरभेदादि (29.) यन्त्रमुक्तं शरादि । तत्र मुक्तमस्त्रमुच्यते अमुक्तं शस्त्रमित्युच्य-ते । तदपि ब्राह्मवैष्णवपाशुपतप्राजापत्याग्नेयादिभेदादनेक-विधम् । एवं साधिदैवतेषु समन्त्रकेषु चतुर्विधायुधेषु येषा-मधिकारः क्षत्रियकुमाराणां तदनुयायिनां च ते सर्वे चतुर्वि-धाः पदातिरथगजतुरगारूढाः । दीक्षाभिषेकशकुनमङ्गलकरणा-दिकं च सर्वमपि प्रथमे पादे निरूपितम् । सर्वेषां शस्त्रवि-शेषाणामाचार्यस्य च (31.) लक्षणपूर्वकं संग्रहणप्रकारो दर्शि-तः द्वितीयपादे । (32.) गुरुसंप्रदायसिद्धानां शस्त्रविशेषाणां (33.) पुनःपुनरभ्यासो मन्त्रदेवतासिद्धिकरणमपि निरूपितं तृतीयपादे । एवं देवतार्चनाभ्यासादिभिः सिद्धानामस्त्रविशे-षाणां प्रयोगश्चतुर्थपादे निरूपितः । क्षत्रियाणां स्वधर्माचरणं

युद्धं दुष्टस्य दण्डः चौरादिभ्यः (34.) प्रजापालनं च धनुर्वेदस्य प्रयोजनम् । एवं च ब्रह्मप्रजापत्यादिक्रमेण (35.) विश्वामित्रप्रणीतं धर्मशास्त्रम् ॥

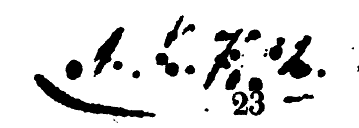
एवं गान्धर्ववेदशास्त्रं भगवता भरतेन प्रणीतम् । तत्र गीतवाद्यनृत्यभेदेन बहुविधोऽर्थः । देवताराधननिर्विकल्पकसमाध्यादिसिद्धिश्च गान्धर्ववेदस्य प्रयोजनम् ॥

एवमर्थशास्त्रं च बहुविधम् । नीतिशास्त्रमश्वशास्त्रं शिल्पशास्त्रं सूपकारशास्त्रं चतुःषष्टिकलाशास्त्रं चेति नानामुनिभिः प्रणीतं तत्सर्वमस्य च सर्वस्य लौकिकवत्प्रयोजनभेदो द्रष्टव्यः ॥

एवमष्टादश विद्यास्त्रयीशब्देनोक्ताः । अन्यथा न्यूनताप्रसङ्गात् ॥ तथा सांख्यशास्त्रं भगवता कपिलेन प्रणीतम् अथ त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थ इत्यादिषडध्यायम् तत्र प्रथमेऽध्याये विषया निरूपिताः द्वितीयेऽध्याये प्रधानकार्याणि तृतीयेऽध्याये विषयेभ्यो वैराग्यम् चतुर्थेऽध्याये विरक्तानां पिङ्गलाकुरवादीनामाख्यायिकाः (36.) पञ्चमेऽध्याये परपक्षनिर्णयः षष्ठे सर्वार्थसंक्षेपः । प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानं सांख्यशास्त्रस्य प्रयोजनम् ॥

तथा योगशास्त्रं भगवता पतञ्जलिना प्रणीतम् अथ योगानुशासनमित्यादिपादचतुष्टयात्मकम् । तत्र प्रथमपादे चित्तवृत्तिनिरोधात्मकः समाधिरभ्यासवैराग्यरूपं च तत्साधनं निरूपितम् । द्वितीये पादे विक्षिप्तचित्तस्यापि समाधिसिद्ध्यर्थं यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टाङ्गानि निरूपितानि । तृतीये पादे योगविभूतयः । चतुर्थे पादे कैवल्यमिति । तस्य च विजातीयप्रत्ययनिरोधद्वारेण (37.) निदिध्यासनसिद्धिः प्रयोजनम् ॥

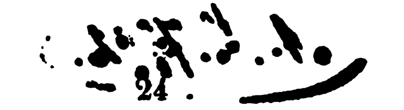
तथा पशुपतिमतं पाशुपतं शास्त्रं पशुपतिना पशुपाशविमोक्षणाय अथातः पाशुपतं योगविधिं व्याख्यास्याम इत्यादिपञ्चाध्यायं विरचितम् । तत्राध्यायपञ्चकेनापि कार्यरूपो जीवः



पशुः (38.) कारणं पतिरीश्वरः योगः पशुपतौ चित्तसमाधानम्
विधिर्भस्मना त्रिषवणस्नानादिर्निरूपितः (39.) दुःखान्तसंज्ञो
(40.) मोक्षश्च प्रयोजनम् । एतऽएव कार्यकारणयोगविधिदुः-
खान्ता इत्याख्यायन्ते ॥

एवं वैष्णवं नारदादिभिः कृतं पञ्चरात्रम् । तत्र वासुदेव-
संकर्षणप्रद्युम्नानिरुद्धाश्चत्वारः पदार्था निरूपिताः । भगवान्वा-
सुदेवः सर्वकारणं परमेश्वरः तस्मादुत्पद्यते संकर्षणाख्यो जी-
वः तस्मान्मनः प्रद्युम्नः तस्मादनिरुद्धोऽहंकारः । सर्वे चैते
भगवतो वासुदेवस्यैवांशभूताः तदभिन्ना एवेति भगवतो वा-
सुदेवस्य मनोवाक्कायवृत्तिभिराराधनं कृत्वा कृतकृत्यो भव-
तीत्यादि च निरूपितम् ॥

तदेवं दर्शितः प्रस्थानभेदः ॥ सर्वेषां च संक्षेपेण त्रिविध
एव प्रस्थानभेदः । तत्रारम्भवाद एकः परिणामवादो द्वितीयः
विवर्तवादस्तृतीयः । पार्थिवाप्यतैजसवायवीयाश्चतुर्विधाः प-
रमाणवो द्व्यणुकादिक्रमेण ब्रह्माण्डपर्यन्तं जगदारभन्ते । असद-
देव कार्यं कारकव्यापारादुत्पद्यतऽइति प्रथमस्तार्किकाणां मी-
मांसकानां च । सत्त्वरजस्तमोगुणात्मकं प्रधानमेव महदहंका-
रादिक्रमेण जगदाकारेण (41.) परिणामते । पूर्वमपि सूक्ष्मरू-
पेण सदेव कार्यं कारणव्यापारेणाभिव्यज्यतऽइति द्वितीयः प-
क्षः सांख्ययोगपातञ्जलपाशुपतानाम् । ब्रह्मणः परिणामो (42.)
जगदिति वैष्णवानाम् । स्वप्रकाशपरमानन्दाद्वितीयं ब्रह्म
स्वमायावशान्मिथ्यैव (43.) जगदाकारेण कल्पतऽइति तृती-
यः पक्षो ब्रह्मवादिनाम् ॥ सर्वेषां प्रस्थानकर्तॄणां मुनीनां
विवर्तवादपर्यवसानेनाद्वितीये परमेश्वरऽएव प्रतिपाद्ये तात्प-
र्यम् न हि ते मुनयो भ्रान्ताः सर्वज्ञत्वात्तेषाम् किंतु बहिर्विष-
यप्रवणानामापाततः पुरुषार्थे प्रवेशो न संभवतीति नास्ति-
क्यवारणाय तैः प्रकारभेदाः प्रदर्शिताः । तत्र तेषां तात्पर्यम-
बुद्ध्वा वेदविरुद्धेऽप्यर्थे तात्पर्यमुत्प्रेक्षमाणास्तन्मतमेवोपादेय-



त्वेन गृह्णन्तो जना नानापथजुषो (43.) भवन्तीति सर्वमनवद्यम् ॥ ॥ इति श्रीमधुसूदनसरस्वतीविरचितः प्रस्थानभेदः समाप्तः ॥ ॥

1.) देहाद्यति° A. 2.) °पकारणा° A. 3.) °भेदे हेतुः A. 4.) भाट्टाः A. 5.) प्रभा° B 1. 6.) °णयाया विधिशेष° A. 7.) इन्द्रो वज्रहस्तः पुरंदरः B 2. 8.) होत्र° B. 9.) भूयस्यो गाथाः B. 10.) निघण्टुरपि A. 11.) °त्मको निरुक्तान्तर्गत A. 12.) °सांख्यायनादि° B. शांख्यायनादि° A. 13.) नान्दिमेव A.B. 14.) वासिष्ठ B. वाशिष्ठ A. 15.) परा° A. B. 16.) °हार्य A. 17.) °ख्यविवा° B. 18.) °शो ज्ञेय° A.B. 19.) संदिग्धसामान्यव्यक्ता° A.B1. 20.) °त्मकादि° A.B. 21.) पूर्वभागेन fehlt A. B 1. 22.) °पठिता° A. 23.) °गुणोपसंहारो A.B 1. 24.) वृत्या A.B. 25.) °पैठीनसि° B. 26.) °भटा° A. 27.) बङ्गविशेषीति A. B 1. 28.) °धननिवृत्ति° A.B 1. 29.) शक्त्या° B 2. °वातरभेदादि B. 30.) अमु° - च्यते fehlt A.B 1. 31.) च fehlt A. 32.) दर्शितिः । A.B 1. 33.) °ज्ञाना पुनः A. 34.) °रणां दुष्टदस्युचो° A. °रणां युधं दुवदस्युचो B 1. 35.) °प्राज्ञा° A.B. 36.) °कुरादो° A.B 1. 37.) °प्रत्यय° fehlt A. 38.) पशुः fehlt A.B 1. 39.) °स्मनाषणात्मा A. 40.) °त्वान्तरसंज्ञो A. 41.) °कारे A. 42.) °णामी A.B. 43.) °त्म मा° A. 44.) °थयुषो B 1. siehe Bhartrih. I, 59. —

A. W.

Ueber die Literatur des Sâmavêda

mit specieller Beziehung auf:

Die Hymnen des Sâma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von Theodor Benfey. LXVI. 256. 308. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1848. 10 Thlr.

(Dieser Aufsatz war ursprünglich für die Hallische Allg. Lit. Z. bestimmt.)

Es ist nunmehr schon 60 Jahre her, seit zuerst das Sanskrit die Wissbegier der Europäer erregte, 30 Jahre, seit die deutsche Wissenschaft sich diesem Studium zuwandte. Die Stellung der sogenannten klassischen Philologie ist seit dieser Zeit eine ganz veränderte geworden, die Sprachvergleichung hat ihr den historischen Boden unter den Füssen weggeräumt und sie hinübergeführt auf ein ferneres Gebiet näher der Quelle zu. Für Grammatik und Lexicon ist kein Heil, keine Heimath zu finden ausser durch Hülfe des Sanskrit, man tappt sonst überall im Dunkeln; zwar wird man auch so noch oft genug von dem klaren Lichte der Gewissheit verlassen, aber es hellt sich doch vor unseren Tritten und, ein Punkt erklärt, flammt es gleich auf an vielen andern. Dies verdanken wir dem Studium der Sanskritsprache: bei weitem weniger erfolgreich war lange Zeit das Studium der Sanskritliteratur. Die Indianisten konnten nur späte Werke ihren Arbeiten zu Grunde legen, die, wenn sie auch hie und da in ästhetischer Beziehung von ziemlichem Werthe, doch allmälig dem Studium dieser Litteratur den Charakter literarischer Curiosität aufzudrücken drohten, insofern sie, weil theils zur Zeit der schon völlig eingetretenen Consolidirung des specifisch indischen Elements theils und zwar grössten Theils zur Zeit der gänzlichen Entartung desselben geschrieben,

dem allgemeinen wissenschaftlichen Interesse für die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes darum im Ganzen sehr wenig Genüge darboten, weil jenes specifisch indische Element eigentlich ein ziemlich unerquickliches ist, und das Studium desselben nur dann erst Bedeutsamkeit erhält, wenn es nicht schon als Fertiges, Gewordenes, Entartetes uns entgegentritt, sondern bis in seine in allgemein menschlichen (und speciell indogermanischen) Verhältnissen uud Ideen begründeten Ursprünge zurückverfolgt werden kann. Da that vor 12 Jahren Friedrich Rosen, ungeirrt durch die grossen Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellten, den kühnen Schritt und ging an eine Herausgabe der ältesten heiligen Schriften der Inder, des Rigveda. Leider war es ihm nicht vergönnt, lange daran zu arbeiten, aber von dem nach seinem frühen Tode 1838 erfolgten Erscheinen des ersten Bandes des Rigveda datirt sich eine neue Periode in dem Studium der Sanskritliteratur. Die Kräfte der Sanskritphilologen richteten sich immer entschiedener auf die Vedas, jene heiligen Denkmäler altindischer und zum Theil sogar noch indogermanischer Vorzeit, besonders seit durch die grossartige Liberalität des jetzigen Königs auf Vermittelung des Geheimerath Bunsen die Berliner Bibliothek einen reichen Schatz darauf bezüglicher Manuscripte erlangt hatte. Auch in Indien selbst begann man ziemlich gleichzeitig an die Herausgabe vedischer Texte zu gehen, und zwar — im Interesse der Mission: denn nicht nur für das allgemein wissenschaftliche Interesse ist die Herausgabe der Vedas von hoher Bedeutung, sondern sie ist auch von der grössten practischen Wichtigkeit. Während die Jesuiten früher den Indern ihre Vedas verdächtigt, oder gar, unterstützt durch die allgemeine Unkenntniss derselben, ihnen selbstgemachte Tractate unterzuschieben gesucht hatten *), während die protestantischen

*) Zu dergleichen apokryphischen, von christlichen Verfassern herrührenden, aber indischen Ursprung vorgebenden Werken möchte ich

Missionäre bisher hauptsächlich durch Bibelübersetzungen zu wirken strebten, fing man nunmehr an, den Feind im eignen Lager aufzusuchen. Das ganze jetzige Religions- und Cultus-Gebäude der Inder beruht nämlich angeblich auf den Vedas: sobald nun diese nicht mehr in ihr bisheriges mysteriöses Dunkel gehüllt sind, sondern offen und frei für Jedermanns Einsicht darliegen, muss theils das Falsche jener angeblichen Begründung sich herausstellen, theils überhaupt der Geist der religiösen Critik geweckt werden und so mit der Zeit dem traurigen Zustande religiöser Versumpfung in Indien die Richterstunde schlagen. Ob dabei die christliche Mission gewinnen wird, wie die Missionare glauben, ist eine Frage für sich. Jedenfalls aber muss und wird die critische, vorurtheilslose Herausgabe und Erklärung der vedischen Texte den Indern gegenüber einst eine der Lutherschen Bibelübersetzung analoge Stellung einnehmen. Und es wird tüchtig gearbeitet an Publication dieser Texte. Von Dr. M. Müller's Ausgabe der Rigvedahymnen erscheinen bald die ersten 80 Bogen. Der Text von Yâska's sich eng daran anschliessender Nirukti ist von Prof. Roth mit einer sehr werthvollen Einleitung herausgegeben. Die beiden ersten Hefte meiner Edition des weissen Yajus, der Vâjasaneyi Sanhitâ sowol als des Çatapatha Brâhmana, sind bereits erschienen. Der schwarze Yajus oder Taittirîya-Veda (so genannt von der bunten *) Mischung von

auch die Kura*l* des Tiruva*ll*uvar rechnen, welche Herr Ariel in Pondichery im Novemberheft des Journal asiatique 1848 in sehr lobpreisenden Worten, und zwar als echt indisches Werk, bespricht.

*) Diese meine Erklärung wird gerechtfertigt durch die Auctorität Vidyâra*n*ya's (Colebrooke m. e. I, 59), welche der durch seine Belesenheit ausgezeichnete Râmak*r*ish*n*a im Beginn seines vortrefflichen Commentares (Sa*m*skâraga*n*apati) zu Pâraskara's g*r*ihyasûtra (E. I. H. 440. 577. 912.) citirt, nachdem er über den höheren Werth des weissen Yajus, den geringeren des schwarzen Yajus ausführlich sich verbreitet hat: seine Worte lauten: Vidyâra*n*ya çrîpâdair vyâkhyâtatvena âdhvaryava*m* kvacid dhautra*m* kvacid ity avyavasthayâ buddhimâlinyahetutvâd tad yaju*h* k*r*ish*n*am îryate.

Mischung von Mantras, hymnenartigen, und Brâhmanas, prosaischen, Stücken, wird hoffentlich durch Dr. E. Roer in Calcutta, den Herausgeber der daselbst unter der Aegide der asiatischen Gesellschaft erscheinenden neuen bibliotheca Indica, in dieser ausschliesslich für Texte bestimmten Zeitschrift ans Tageslicht gefördert werden. In Europa ist wegen Mangels an Handschriften an eine Edition desselben nicht zu denken. An der Atharvavedasanhitâ arbeiten die Herren Dr. S. Th. Aufrecht in Berlin und Guis. Bardelli in Pisa, leider mit getrennten Hülfsmitteln, die nur vereinigt zu einer Ausgabe hinreichen werden. Die Sanhitâ des Sâmaveda endlich ward schon 1842 durch den Missionar J. Stevenson mit einer sich peinlich genau an den indischen Commentar anlehnenden Uebersetzung edirt und ist nunmehr durch Herrn Professor Benfey in Göttingen in einer der deutschen Wissenschaft würdigen Weise neu bearbeitet erschienen; an diese neue Ausgabe der Sâmaveda-Hymnen schliessen sich die folgenden Bemerkungen an.

Nachdem Hr. B. auf den ersten XII Seiten die ihm zu Gebote stehenden critischen Hülfsmittel beschrieben hat, wendet er sich p. XIII—XV zu einer allgemeinen, sehr kurzen Discussion über den Sâmaveda und die ihm zugehörige Literatur: dies ist offenbar der schwächste, mangelhafteste Theil in der ganzen Ausgabe, und ich sehe mich dadurch veranlasst, meine eignen Untersuchungen auf diesem Gebiet mitzutheilen, so viel dieselben auch noch zu wünschen übrig lassen.

Der Name Sâman (nach Hn. B.'s wol richtiger Erklärung: Composition, Melodie, Gesang, √sam) kommt sehr häufig in den Vedas selbst (und im Text des Pânini) vor, neben den Namen Rik und Yajus (siehe mein spec. Vâj. S. II, p. 114. 207). Auch die Benennung Sâmaveda neben Rigveda und Yajurveda findet sich

in dem zweiten Theile des Çatapatha-Brâhmana (XI, 5, 8, 3 etc.) und im Shadvinça-Brâhmana I, 5. V, 1. Ob man dabei schon an geordnete Texte denken darf, ist mindestens zweifelhaft, und bedarf erst genauerer Untersuchung. Dass die Veda sich gegenseitig nennen, auch selbst ihren eignen Namen anführen, ist eine in Indien sehr gewöhnliche Erscheinung, die sich wol nur so erklären lässt, dass nach langem mündlichen traditionellen Aufbewahrtsein die endliche schriftliche Reduction ziemlich gleichzeitig stattfand. Der Name, mit welchem in allen, älteren wie späteren Schriften, Citate aus der Sâmavedaliteratur eingeleitet werden, ist: Chandogâh *) (cf. Çat. Br. X, 5, 4, 29 neben Adhvaryavah und Bahvricâh), „die Gebetsänger" und Chândogyam (Pân. IV, 3, 129). Der Name uktha (Pân. IV, 2, 60 n. Vâj. S. spec. II, 88) erscheint sehr häufig als Name einzelner Sâma's, doch gehört er nicht ausschliesslich dem S. V. zu: Çat. Br. X, 5, 4, 20 steht er sogar dem yajus und sâma gegenüber als ric vertretend. — Die Grundlage des S. V. nun bilden 1472 ric (von denen 71 noch nicht im Rigveda nachgewiesen sind, die theils in ihrer Ric-Gestalt, nur mit Sâma-Accenten versehen auftretend die Sanhitâ des S. V. bilden **), theils nach bestimmten Gesetzen modificirt und in Sâma umgeschmolzen

*) Aus Pânini ergiebt sich für die Bedeutung des Wortes chandas folgende Reihenfolge: 1) Wunsch, ichâ IV, 4, 93, siehe Wilson sub v. 2) Wunschlied, Gebet, mantra, gegenüber den Brâhmanas IV, 2, 66: dann ausgedehnter selbst brâhmanârtham III, 2, 73 (oder soll dies gerade umgekehrt heissen: brâhmananirâsârtham?): und endlich im weitesten Sinne überhaupt für vede, gegenüber von loke, bhâshâyâm und deren Çlokas (IV, 3, 102 n.). 3) Metrum III, 3, 34. IV, 2, 55. VIII, 3, 94.

**) Welche wiederum in zwei besondere Theile zerfällt, in das ârcikam (cf. Pân. IV, 3, 72), wo die einzelnen ric in daçat Decaden (cf. Pân. V, 1, 60. Çat. Br. X, 1, 2, 2. 9. XIII, 3, 1, 14. 4, 1, 3. Vâj. S. Sp. II, 207). Daçati ist ursprünglich Locativ) eingetheilt sind, und in das staubhikam (auch uttarârcikam), wo mehre derselben, gewöhnlich drei, in einen stobha zusammengefasst werden.

vier gâna, Gesangbücher, für die Ceremonien beim Somaopfer, formen, von denen zwei, das Grâmageyagânam *), und das Araṇyagânam, sich auf das Ârcikam, die beiden andren, das Ûhagânam und Ûhyagânam **), sich auf das Staubhikam beziehen. — Die einzelnen Ric kehren in diesen Gâna mehrfach, einige zehnmal und öfter wieder, jedesmal mit verschiedenen in den codicibus selbst angemerkten und für das Ârcikam ausserdem noch in einem besonderen Werke, dem sogenannten Rishibrâhmaṇam, aufgezeichneten Namen benannt, die theils den Namen ihrer jedesmaligen Verfasser entlehnt, theils anderen, oft dunklen Ursprunges sind. Die Bildung einzelner dieser Namen lehrt Pân. V, 2. 59. Einige derselben finden sich in hohen Ehren schon in der Vâjasaneyi-Sanhitâ (cf. Vâj. S. spec. II, 111 seq.), sehr viele mehr im Çatap. Br. (ibid. 207.) Aus der häufigen Wiederholung der in sâma umgewandelten ric erklärt sich die sonst bei der geringen Zahl dieser (1471) auffallend grosse, übrigens doch noch dunkle Anzahl

*) So muss es wol jedenfalls heissen, statt des sinnlosen Veyagâna, Vegâna der Handschriften. Aehnliche Verstümmelungen finden sich bei den Benennungen der Bücher des Çatapatha Brâhmaṇa, z. B. Havyana für Haviryajna, Ekavâi für Ekapâdikâ, Sâmci für Samciti.

**) Eine sehr seltsame, völlig unbegründete Vermuthung äussert Hr. B. p. VIII, wenn er in den Schlussworten von Ch. 200 — samâptam tripâthîçivaçamkareṇa svaritam „den berühmten Vedântisten Çankara als denjenigen bezeichnet sieht, welcher die (musikalische) Accentuation zum Uhyagâna, vielleicht auch den übrigen, bezeichnet habe." Tripâthin (thî ist Schreibfehler) ist ein sehr häufiger Titel bei Schreibern von zum S. V. gehörigen Stücken: worauf er sich bezieht, ist mir unklar: jedenfalls hat er keinen besonderen Bezug auf den berühmten Çankara: dieser nun wird in Unterschriften nie ohne einen grossen Schwall von ehrenden Beinamen, wie çrîmatparamahansaparivrâjakâcârya etc., genannt: svaritam endlich bedeutet gar nicht die Feststellung der Accentuation, sondern nur das Malen der Accente. Sehr häufig nämlich werden die Accente nicht von dem Schreiber des Textes, sondern erst später (oft erst 60 Jahre später) von gelehrter Hand zugefügt, was auch in Chamb. 200 der Fall ist.

von sâmâni, die das Çatap. Br. (4000 in X, 4, 1, 24) oder der Caranavyûha (8014 in 890 daçat) aufzählt. —

Den zweiten Theil des S. V. bilden die Brâhmana. Hier hat Hr. B., wie sein Vorgänger Colebrooke und dessen Uebersetzer Poley, sehr schwer gesündigt, indem er Tândya- und Pancavinça-, Shadvinça- und Adbhuta-Brâhmana trennt und als einzelne 4 Brâhmana aufzählt, während es doch in der That nur zwei sind: das Tândyam Pancavinçam in 25 Capiteln und das gleichsam das 26ste Capitel dazu bildende (Tândyam) Shadvinçam in 5 Capiteln, deren letztes den Separattitel Adbhutabr führt. Der Name Tândya ist von dem gelehrten (!) Verfasser der in Chamb. 158 (B. p. XIV. Note) gegebenen Liste der angeblich in der Chambers'schen Sammlung befindlichen S. V. codices in Tândava (Tänzer) verwandelt worden: wol aus Unwissenheit für Tândaka. Ich finde wenigstens nur: Tândinah (conf. Pân. IV, 2, 66, schol.), Tandibrâhmane, Tândake, Tândye citirt. Im gana Garga zu Pân. IV, 1, 105 wird gelehrt, wie aus tanda Tândya zu bilden. Die Tanda-Vatandâh finden sich im gana Kârtakaujapa zu Pân. VI, 2, 37. Vâtandya erhellt aus Pân. IV, 1, 108 als Angirasiden-Name, während bei andern Geschlechtern das Patronymicum von Vatanda (aus Avatanda) Vâtandya oder Vâtanda lautet. Nach dem gana kathâ zu Pân. IV, 4, 102 bildet sich vaitandika, ein homo disputax, aus vitandâ refutatio, Zurückschlagung (cf. √tâd). Ein Tândya endlich wird Çat. VI, 1, 2, 25 seiner abweichenden Meinung wegen citirt. Nach dem schol. zu Pân. IV, 3, 104 gehörte Tândi zu den Schülern des Vaiçampâyana, würde also dem Yajur-Veda, nicht dem S. V. zufallen. Ob man aus dem Umstande, dass Pân. V, 1, 62 zwar ausdrücklich lehrt, wie der Name eines Brâhmana zu bilden sei, wenn es dreissig Capitel (also wie das Çânkhâyana-Brâhmana Chamb. 718 + 790 d., in welchem [24, 9 — 29, 2 fehlt] häufig iti Kaushîtakam iti Paingyam citirt wird, oder wie

dies Kaushîtakam selbst Chamb. 253) oder vierzig Capitel (also wie das Aitareya-Brâhma*n*a) enthält, nicht aber lehrt, wie derselbe bei fünf und zwanzig Capiteln lauten solle, schliessen kann, dass das Pa*n*cavinçam zu Pâ*n*ini's Zeit noch nicht existirte, ist jedenfalls eine kitzliche Frage. —

Der Inhalt des (wie alle Brâhma*n*a, mit Ausnahme des Çatapatha, accentzeichenlosen), Pancavi*n*ça (Chamb. 90. 91. 271. Brit. Mus. 5346, 3. E. I. H. 2130. Bodl. Wils. 373) in seinen 345 anuvâka (so werden die kleineren Abschnitte in den sûtra des S. V. citirt). ist im Allgemeinen ein sehr unerquicklicher (als Probe diene Vâj. S. spec. II, 115 seq.) und dreht sich nur um die verschiedenen Ceremonien des Somaopfers in seinen zahlreichen Modificationen, hauptsächlich um die Recitation der Sâma. Hie und da verstreut sind Itihâsa (Erzählungen), meist mythisch, theilweise historisch, über die ersten Vollbringer einer Ceremonie und über den Ursprung der Namen der verschiedenen Sâma: so wird 20, 12 Citraratha und seine Priester, die Kâpeya, erwähnt, 20, 13 Kapivana Baudhâyana, 13, 11 Gaupâvanânâm vai satram âsînânâm kirâtâkulyâv asuramâye etc. (cf. Çat. Br. I, 1, 4, 14 Kilâtâkulî, wol das älteste Vorkommen des Namens kirâta), 14, 12 Uçanâ vai Kâvyo 'kâmayata yâvân itareshâm kâvyânâm lokas tâvanta*m* sp*ri**n*uyâm iti: 21, 11 Vasish*t*ha*h* putrahata*h* —, 21, 12 Viçvâmitro Jâhnava*h*, 21, 14 Ekayâvâ Gândamo Vetasvatî, 22, 17 Xemadh*r*itvâ Paun*d*arîka ish*t*vâ Sudâmnas (sonst auch Berg cf. schol. P. IV, 3, 112, M. Bh. II, 1020) tîra uttare: 24, 18 ein çloka über Budha Saumâyana, den sthapati der Götter, 25, 6 Naimiçîyâ*h*, 25, 10 Namî Sâpyo Vaideho râjâ, 25, 16 Para A*t*nâras (cf. Vâj. spec. II, 208), Trasadasyu*h* Paurukutso, Vîtahavya*h* Çrâyasa*h*, Kaxîvân Auçija*h*, 25, 18 ein çloka über Viçvas*r*ijâm satram. — Ungleich wichtiger und wirklich bedeutend für die Feststellung der Abfassungszeit sind dagegen die folgenden Stellen: 16, 6 ara*n*ye tisro

vasati (nämlich râtrî*h*) khanitre*n*a jîvaty, ubhayata*hxn*ud abhrir bhavati, Nishâdeshu tisro vasati, jane t. v., samânajane tisra*h*: „drei Nächte weilt er im Walde, von Wurzeln lebend, drei bei Nishâda's (nicht-ârischen Ur-Einwohnern), drei bei fremden (aber brahmanisch lebenden), drei bei seinen eignen Leuten", eine feindliche Beziehung zu den Nishâda fand also nicht Statt; 17, 1 werden die vrâtyastomâ*h* (cf. Wilson s. v.), d. i. die Ceremonieen abgehandelt, durch welche ârische, aber nicht brahmanisch lebende, Inder in den brahmanischen Verband Eintritt gewinnen; dieselben werden so geschildert: hîn âvâ ete hîyante ye vrâtyâm pravasanti, na hi brahmacaryam caranti na k*r*ishim na va*n*ijyâm (sehr trübe nämlich geht es denen, die nomadisch leben: denn sie richten sich nicht nach brahmanischer Ordnung, treiben weder Ackerbau noch Handel) — 1 garagiro vâ ete ye brahmâdyam janyam annam adanty (sie essen alle möglichen, auch verbotene, Speisen) aduruktavâkyam duruktam âhur (leicht verständliche Worte nennen sie schwer verständlich [bezieht sich dies etwa auf die schwierige Aussprache der Consonantengruppen? liebten sie etwa Assimilation, die cerebralen Laute u. dergl. den prâk*r*itischen Sprachen eigene Gesetze?]), adan*d*yam dan*d*ena ghnantaç caranty (sie bestrafen Unschuldige) adîxitâ dîxitavâcam vadanti (obwol nicht brahmanisch geweiht, reden sie doch dieselbe Sprache mit den brahmanisch Geweihten) — 1 ush*n*îsha*m* (Turban) ca pratodaç (Lanze) ca jyâhro*d*aç (Bogen) ca vipathaç ca phalakâstîr*nah* (unbedeckter Streitwagen) k*r*ish*n*açam vâsa*h* (braunes Gewand) k*r*ish*n*abalaxe ajine (schwarz-weisse Schaffelle) rajato nishkas (silberner Halsschmuck) tad g*r*ihapater (bilden den Anzug des bei diesem Opfer den Hausherrn machenden Vornehmsten unter ihnen), balâkântâni dâmatûshâ*n*îtareshâm (roth gesäumte Gewänder mit flatternden Zipfeln tragen die andern vrâtya) dve dve dâmanî (mit je zwei Zipfeln am Gewande) dve dve upânahau (je zwei Schuhen) dvisha*m*hitâny aji-

nâny etad vai vrâtyadhanam — | *). Wenn wir schon hienach schliessen können, dass noch sehr lebendiger Verkehr zwischen den brahmanischen Indern und ihren später (im M. Bhârata) so verachteten, unbrahmanischen Stammesgenossen stattfand, so finden wir auch noch ausdrücklich den Wohnsitz des Priestervolkes an die Sarasvatî verlegt: 15, 10 Sarasvatyâ vinaçane dîxante (da wo die S. in der Erde verschwindet, findet die Weihe statt) — D*r*ishadvatyâ apyaye (yadi sodakâ syât fügt Lâ*t*yâyana zu: yadi tasmin deçe s. s. Agnisv.) 'ponaptriyam carum nirupyâ 'thâtiyanti (beim Einfluss der D*r*ishadvatî opfern sie dem Aponapt*r*i, setzen dann über) catuçcatvâr*in*çad âçvînâni (a day's journey, for a horse) Sarasvatyâ vinaçanât Plaxa*h* Prâsrava*n*as (44 Tagereisen von dem Verschwinden der S. ist ihre Quelle: prasrava*n*e bhava*h* Agnisv. zu L. cf. M. Bh. I, 6455 Plaxajâtâ Sarasvatî) — — Plaxam Prâsrava*n*am âgamyâgnaye kâmâyesh*t*im nirvapante — Kârapacava*m* prati Yamunâm avabh*r*itham abhyavayanti ||10|| 25, 12 samvatsaram vyar*n*e (wasserlos) Naitandhave (Naitandhavâ nâmârmâ*h* Sarasvatyâm Lâ*t*yây. hradâ*h* Agnisv. zu L.) 'gnim indhîta, samvatsare Parî*n*ahy (cf. Taitt. Ârany. V, 1, 1. parî*n*annâma sthalî Kuruxetre Lâ*t*y. bhûmer unnatapradeça*h* Agnisv. zu L.) agnîn âdadhîta, sa daxi*n*ena tîre*n*a D*r*ishadvatyâ âgneyenâsh*t*âkapâlena çamyâ(*h*) parâsîyâd (!), indraç ca Ruçamâ (= saramâ?) câ*n*çam prâsyetâm yataro nau pûrvo bhûmim paryeti sa jayatîti, bhûmim indra*h* paryait, Kuruxetram Ruçamâ, sâ'bravîd ajaisham tvety, aham eva tvâm ajaisham itîndro 'bravît, tau deveshv ap*r*ichetâm, te devâ abruvann

*) Ich kann nicht umhin, hier auch noch 17, 4 anzufügen: athaisha çamanîca-me*dh*râ*n*âm (sthâvirâd apetaprajananâ ye Lâ*t*yây. çamân nîcîbhûtam me*d*hram yeshâm Agnisv. zu L.) stomo, ye jyesh*th*â*h* santo vrâtyâm pravaseyus ta etena yajerann, agrâd agra*m* rohanty, ûrdhvâ stomâ yanty anapabhra*n*çâyaitena vai çamanîcame*dh*râ ayajanta teshâm Kushîtaka*h* Sâmaçravaso g*r*ihapatir âsît tâ*n* Luçâ Kapi*h* (oder Luçâkapi*h*?) Khârjalir anuvyâharad avâkîrshata kanîyâ*n*sau stomâv upâgur iti tasmât Kaushîtakînâm na kaçcanâtîva jihîte yajnâvakîr*n*â hi ||4||.

etâvati vâva prajâpater vedir yâvat Kuruxetram iti, tau na vyajayetâm, sa ya âgneyenâsh*t*âkapâlena daxi*n*ena tîre*n*a D*r*ishadvatyâ*h* çamyâ*h* parâsyeti (!) Triplaxân prati (Triplaxâvaharanam prati Lâ*t*y. t. deçam p. Ag. zu L.) Yamunâm avabh*r*itham abhyavaiti, tad eva manushyebhyas tiro bhavati (svargam lokam âkramate Lâ*t*y) ‖12‖. — Alle diese Stellen finden ihren Platz in den S. V. sûtra, und auch in den Rigvedasûtra finde ich Anklänge daran: die vrâtyastomâ*h* werden von Çânkhâyana 14, 64—72 behandelt (der vipatha*h* aber ist in einen vip*r*ithu*h* 14, 72 verändert), ebend. 13, 29 die Opfer an der Sarasvatî, wo, ebenso wie Âçvalây. XII, 6, 1, aus dem Plăxa Prâsrava*n*a ein Plâxa*h* Prăsrava*n*a*h* (loke prasiddha*h* Comm.) und aus den Triplaxâ*h* eine Tri*h*plaxâ (Triplanxâkhyam tîrtham Comm.) geworden ist. *) — Bemerkenswerth ist endlich eine Aufzählung der verschiedenen Priester bei einem Opfer, durch welches die Schlangen den Tod besiegten, „sarpâ apam*r*ityum ajayann": 25, 15 Jarvaro g*r*ihapatir, Dh*r*itarâsh*t*ra Airâvato brahmâ, P*r*ithuçravâ Daureçravasa udgâtâ, Glâvaç cÂjagavaç ca prastot*r*ipratihartârau, Dattas Tâpaso hotâ, Çitip*r*ish*t*ho maitrâvaru*n*as, Taxako Vaiçâleyo brâhma*n*âcha*n*sî, Çikhânuçikhau nesh*t*âpotârâv, Aru*n*a Â*t*o 'châvâkas, Timirgho Daureçruto 'gnît, Kautastâv adhvaryû Arimejayaç ca Janamejayaç c,-Ârbudo grâvastud, Ajira*h* subrahma*n*yaç, Cakkapiça*n*gâv unnetârau, Sha*nd*akusha*nd*âv abhigarâpagarau. — Poley's Vermuthung (in der Note pag. 70 seiner Uebersetzung von Colebrooke's Abhandlung über die Vedas), dass die Kâ*t*haka-Upanishad einen Theil des Pancavi*n*çabrâhma*n*a bilde, ist völlig unbe-

*) Ein Plâxi wird genannt Taitt. Âr. I, 7, 2, Taitt. Prâtiç. I, 5 und zugleich mit Plâxâya*n*a ebend. I, 9. II, 2 bis 6. cf. schol. zu Pâ*n*. IV. 1, 95. 2, 112 (Plâxâh). Çat. Br. XI, 5, 1, 4 sa âdhyâ jalpan kuruxetram samayâ cacârâ, 'nyata*h*plaxeti bisavatî, tasyai hâdhyantena vavrâja. plaxa im ga*n*a na*d*a zu Pâ*n*. IV, 2, 91 (plaxakîya) und Pâ*n*. IV, 3, 164 (plâxam) bezieht sich blos auf die Frucht.

gründet. Wol aber entspricht Taitt. Brâhm. III, 11, 8 (E. I. H. 1145) der Kâthaka-Upanishad. — Sâyana's Commentar zum Tândyabrâhmana vom 11ten bis 25sten prapâthaka findet sich Bodl. Wils. 396. 397 auf 515 Blättern von guter Hand. —

Zu dem zweiten, das erste ergänzenden Brâhmana des S. V., dem Shadvinça (Chamb. 219. 268. Bodl. Wilson. 451. 504), enthält Chamb. 447 den vortrefflichen Commentar Sâyana's. Es heisst daselbst im Anfange: vyâkhyâtâv Rigyajurvedau Sâmavede'pi samhitâ | vyâkhyâtâ brâhmanam câdyam prodham vyâkhyâtam âdarât | atha dvitîyam shadvinçam brâhmanam vyâcikîrshati || asmins Tâ(n)dyaçeshabrâhmane pûrvâny anuktani karmâni uktânâm api ye bhedâs te ca pathyante | tatra prathamam subrahmanyocyate I, 1. 2., tatah savanatraye'pi jneyam I, 3, t. viçvarûpâgânam I, 4, t. brahma kartavyam I, 5, t. vyâhritihomâdikam naimittikam prâyaçcittam I, 6, t. saumyacaruvidhih I, 7, t. bahishpavamânadharmâh II, 1—3, t. kimcit prakîrnakam II, 4, t. hotrâdyupahavâh (nämlich camasabhaxane) II, 5—7, t. ârtvijyeshu ritvigâdividhânam II, 8, t. naimittikâ homâh II, 9, t. 'dhvaryupraçansâ II, 10, t. devayajane vijneyam ibid., t. 'vabhrithah III, 1, tato 'bhicârasamsritâ vishtutayah (nämlich trivridâdayah trinavaparyantâh conf. Vâj. S. spec. II, 115 seq.) III, 2—6, t. dvâdaçâhastutih IV, 1 (Sâyana theilt nämlich den dritten prapâthaka in zwei Adhyâya), t. çyenâdividhih (nämlich 2 çyenah, 3 trividagnishtomah, 4 samdançah, 5 vajrah) IV, 2—5, t. vaiçvadevam satram IV, 6—V, 1, ity evam pratipâdyamânârthânâm anukramanikâ. Es folgen nun aber noch mehrere, den pariçishta-Charakter recht deutlich tragende Capitel: agnihotrasya sarvakratutâ V, 2, audumbarî V, 3, yûpah V, 4, sandhyâ V, 5, candrasya xayavriddhî V, 6, svâhâ V, 7. Hierauf folgt dann der den Specialtitel Adbhuta-Brâhmana tragende 5te prapâthaka (= 6te adhyâya) beginnend: athâto 'dbhutânâm karmanâm çântim vyâkyâsyâmah: allgemeine Bestimmungen VI, 1. 2, dann der Reihe nach die aindrâni (Ost), yâ-

mâni (Süd), vâru*n*âni (West), dhânadâni (Nord), âgneyâni (Erde), vâyavyâni (antarixam), saumyâni (divam), vaish*n*avâni (param divam) adbhutâni VI, 3—10, woran sich im Text noch zwei Abschnitte, adhastâddiçam VI, 11 und sarvâ*m* diçam VI, 12 behandelnd, anschliessen, die von Sâyana nicht erwähnt werden, also wol dem Adbhuta-Brâhma*n*a zugehören, wenn dasselbe für sich, nicht als Theil des Sha*d*vinça erscheint. — In diesem Commentar nun citirt Sâya*n*a sehr häufig den Drâhyâya*n*a, und da dieser zur Çâkhâ der Râ*n*âyanîya gehört, so könnte man einerseits zu dem Glauben verführt werden, dass der Name Tâ*nd*ya, Tâ*nd*ina*h* nicht eine Çâkhâ bezeichne, sondern überhaupt einen Sâmaveda-Theologen, da Sâya*n*a sonst doch wol ein der Tâ*nd*yaçâkhâ zugehöriges sûtra citiren würde, indessen ist es durchaus nicht nöthig, dass eine Çâkhâ sich auf Sanhitâ, Brâhma*n*a, Sûtra oder selbst nur auf zwei derselben zugleich erstreckt; andererseits aber wird es wahrscheinlich, dass Sâya*n*a bei seinem Commentar zur S. V. Sanhitâ dieselbe Çâkhâ zu Grunde legte, deren sûtra er beim S. V. Brâhma*n*a gebrauchte: es wäre demnach also die Çâkhâ der Râ*n*âyanîya diejenige, welcher die in der Stevenson'schen und B.'schen Ausgabe vorliegende Recension der S. V. Sanhitâ angehört (B. p. XV.), natürlich würde aber dieser Schluss ebenfalls an der eben erwähnten Ungewissheit leiden, ob die Çâkhâ der Râ*n*âyanîya sich wirklich auch auf die Sanhitâ erstrecke, wenn dies nicht durch Colebrooke's Worte (m. e. I, 18 und nach I, 326 auch für die Upanishad) ziemlich glaublich würde. — Das Sha*d*vinçam nun trägt einen sehr ausgebildet brahmanischen, spätere Zeit verrathenden Charakter: es steht auf ziemlich gleicher Stufe mit dem Taitt. Âra*n*yaka (siehe unten). Schon im Beginn treffen wir auf eine Erklärung alter, aber zum Theil noch der epischen Zeit bekannter Mythen. Indra wird angerufen (ebenso Çatap. Br. III, 3, 4, 15. Taittir. Âra*n*y. I, 12, 3, 4 und auch im Brâhma*n*a der Çâ*t*yâyanina*h* muss diese

Stelle sich finden cf. Sây. zu 51, 13): Medhâtither mesheti Medhâtithim ha Kânvyâyanam mesho bhûtva jahâra (Kanvasya yuvâpapatyam [Pân. IV, 1. 101. 105 garga] ninâya kila | tathâ Bahvricâ âmananti | itthâ dhîcantam [? dhîvantam, fischen?] adrivah kânvam Medhyâtithim [!] | mesho bhûto 3 'bhiyann ara iti [cf. Nir. III, 16 yan nayah!] Sây. Man könnte sich hier für versucht halten, an den Raub des Gany-medes zu denken: indessen giebt Sâyana zu R. V. 51, 1 eine ganz andere Erklärung: kanvaputram Medhâtithim yajamânam indro mesharûpenâgatya tadîyam somam papau, sa rishih tam mesha ity [3 pers. coni.?] avocat, ata idânîm api mesha itîndro 'bhidhîyate; er citirt dann unsere Stelle und erklärt das „jahâra" durch „âgatya somam apahritavân"), Vrishanaçvasya Mena iti Vrishanaçvasya ha Menasya Menakâ nâma duhitâsa tâm hendraç cakame (cf. R. V. 51, 13 menâkhyasya V. ity aparanâmadheyasya [Pân. I, 4, 18 n.] Râjarsher duhitaram kâmitavân Sây. v. menâ bhûtvâ maghavâ kule uvâsa tâm ca prâptayauvanâm svayam evendraç cakame Sây. zu 51, 1), gaurâvaskandinn iti gauramrigo ha sma bhûtvâ 'vaskandyâranyâd râjânam pibaty (somam papau, gauro 'vaskandî ceti karmadhârayasamâsena Sây.), Ahalyâyai jârety Ahalyâyâ ha Maitreyyâ jâra âsa (mitrâyâ duhitâ Maitreyî, tasyâ upapatir babhûva), Kauçika brâhmaneti Kauçiko ha smainâm brâhmana upanyeti (tasyâ jârah san tadbhartristhâne tâm upayeme Sây., anders Sây. zu R. V. 10, 11). Gautama bruvâneti devâsurâ ha samyattâ âsans tân antarena Gotamah çaçrâma (çramam upâviçat) tam indra upetyovaceha no bhavânt spasaç (câro bhûtvâ) caratv iti, nâham utsaha ity, athâham bhavato rûpena carânîti, yathâ manyasa iti, sa yattad Gotamo vâ bruvânaç (Gotamo 'ham iti svayam vadan, cf. Çat. I, 6, 1, 8, asya samâno bruvânah, 6, 4, 1 ahalîyân manyamânah) cacâra Gotamarûpena (Gautama iti janair ucyamâno) vâ, tad etad âha Gautameti. — Genannt werden ferner Glâvo Maitreyah I, 4, cf. oben Pancav. 25, 15 und Chândogya Up. 3, 12; die Asitamrigâh Kaçyapâh

(cf. Roth zur Lit. p. 118, wo zu ändern) mit Kusurubinda Auddâlaki I, 4; Uddâlaka Âruni I, 6 (dessen soma Indra als Vogel markata stiehlt); Munja Sâmaçravasa und Vâsishtha Caikitaneya IV, 1; indro ha Viçvâmitrâyoktham uvâca, Vasishthâya brahma, vâg uktham ity eva Viçvâmitrâya mano brahma Vasishthâya, tad vâ etad Vâsishtham brahmâ, 'pi haivamvidam vâ Vâsishtham vâ brahmânam kurvîta I, 5; tasmât (eva loke) purushâya-purushâyâ (sarvasmai mritâya) 'nustaranî kriyate (Vaitaranînadyuttârikâ gaur dîyate! Sây.). Besonders wichtig ist die folgende Stelle im çloka (also spät?), in welcher die vier Yuga (siehe unten), ob auch mit andern, als den gewöhnlichen Namen, erscheinen: V, 6 (anumatyâdiparvacatushtayam yugacatushtayasambandhitvena praçansati) Pushye (pushyaty asmin dharmân iti [sic! pushyaty adharmân coni.] P. Kaliyuge) cânumatir (çreshtheti) jneyâ, Sinîvâlîti Dvâpare I Khârvâyâm (khavâsamau [kha-vâsinau 2te Hand] dharmâdharmau yasyâm tretâyâm sâ khârvâ, kharva heisst der Zwerg, cf. Pân. II, 3, 62 n = Taitt. S. II, 5, 1, 7) tu bhaved Râkâ, kritaparve kuhûr bhavet (ich fasse diese 4 Worte als Appellativa des Mondes, der sonach hier noch Feminin ist) II nyûne cânumatim vidyâd (zweites Viertel), yasmin driçyeta sâ Sinîvâlî (erstes Viertel), Râkâyâm tu sampûrnaç (Vollmond), candras tu kuhûr na driçyeta (Neumond) II 6 II conf. Niruk. XI, 29—33. — Das Adbhuta-Brâhmana trägt einen sehr eigenthümlichen, grihyasûtra-ähnlichen Charakter, da es sich auf böse Zufälligkeiten des gewöhnlichen Lebens, auf omina und portenta bezieht, wodurch uns Gelegenheit wird, einen Blick in die Culturverhältnisse jener Zeit zu thun, der uns dieselben auf einer schon ziemlich ausgebildeten Stufe zeigt; es werden die Ceremonieen angegeben, die zu vollbringen sind — bei Aerger: yadi mani-manika-kumbha-sthâlîdaranam, âyâso (cittapîdâ), râjakulavivâdo vâ, yâna-chattra-çayyâ-"sanâ-'vasatha-dhvaja-patâkâ-grihaikadeçaprabhanjaneshu (yânam ândolikâ tadâdishu bhagneshu), gaja-

vâjimukhyâ vâ 'pramîyâ*h* pramîyante (yadi) VI, 3; bei Krankheiten von Menschen und Vieh: ati*s*vapnam asvapnam, atibhojanam abhojanam, âlasyavra*n*am, ajîr*n*ă nidrâ*n*i VI, 4; bei Getreideschaden auf dem Felde oder in der Scheuer (îtaya*h*) durch âkhu-pata*n*ga-pipîlika-madhvaka-bhaumaka (xudrajantava*h*, Gewürm) - çuka - sarabhaka-sauxmakâ*h* (Maden? sûxmasambandhina*h*) VI, 5; bei Verlust an Kostbarkeiten etc.: yadâ 'sya kanaka-rajata-varavastra-vajra-Vai*d*ûrya-muktâ-ma*n*iviyogo bhavaty, ârambhâ vâ vipadyante, 'thavâ 'nyâni krûrâ*n*i (Piçâcâdidarçanâdîni), mitrâ*n*i (suh*r*ido) vâ virajyante, rish*t*âni vâ vayâ*n*si (kâkâdîni) g*r*iham adhyâsante, vâlmîkabhaumâni vâ jâyante (g*r*ihe), chatrâkam (Pilz) vopajâyate (g*r*ihe), madhûni (saraghâni) vâ nilîyante (svag*r*ihe) VI, 6; bei Erd-Erschütterungen u. dergl.: yadâ 'sya p*r*ithivî ta*t*ati (ta*t*ata*t*eti çabdam karoti) sphu*t*ati (bhidyate) kûjati kampati jvalati (dies Wort fehlt bei Sây.) rudati (roditi) dhûmayaty, akasmât salilam udgirati, plava*m* nimajjati nimagnam utplavaty, akâle ca pushpaphalam abhinivartatîty (tathâsati) açvatarîgarbho jâyate (açvataryâ*h* prajâpatinâ aretaskatvâd garbhâbhâva*h*), yadâ majjati hastinî (kari*n*î nirnimittam udake nim.), bhûkampo jâyate, prâsâdam bhinatti (diese beiden Worte fehlen in der Erklärung des Sây. und sind auch da, wo er den Text citirt, nur von zweiter Hand nachgefügt) yatra tatra râjâ vinaçyati, gaur g*r*iham ârohet grâmamahishî (âra*n*yakamanushyag*r*ihâroha*n*îyâsambhavâd grâmamahishîti viçesha*n*am) VI, 6; bei Erscheinungen in der Luft u. dgl.: yadâ 'sya vivâtâ vâtâ vâyante (mânâdhikâ atiçayitâ*h*), 'bhreshu câparûpâ*n*i d*r*içyante, khara-karabha(kramelaka*h*)-mandha(mantho m*r*igaviçesha*h*)-kanka-kapoto-lûka-kâka-g*r*idhra-çyena-bhâsa-vâyasa-gomâyusa*m*sthâny (g*r*ihâ*n*i pravish*t*âni d*r*içyante), upari pâ*n*su-mâ*n*sapeçy(mânsakhan*d*a*h*)-asthi-rudhira-varshâ*n*i pravartante, kâkamithunâni d*r*içyante, râtrau ma*n*idhanu*m* (Mondregenbogen) paçye-, chaçakâ grâma*m* praviçanti, v*r*ixâ*h* sravanti rudhirâ*n*y, âkâçe râjakulam vasati (gandharvanagarâdikam

avasthitam d*ri*çyate, also Fata Morgana) VI, 8; bei Himmels-Erscheinungen: yadâ 'sya târavarshâ*n*i (naxatravrish*t*aya*h*, Sternschnuppen) colkâ*h* patanti nipatanti, dhûmâyanti diço dahyanti, ketavaç (dhûmaketava*h*, Kometen) cottish*th*anti, gavâ*m* ç*rin*geshu dhûmo jâyate, gavâ*m* staneshu rudhira*m* sravaty, atyartha*m* himam nipatati VI, 9; bei Erscheinungen an Altären und Götterbildern (!): yadâ 'syâ 'yuktâni yânâni pravartante (ayogyâni kharamahishâdîni prav. svapnâvasthâyâm), devatâyatanâni kampante, daivatapratimâ hasanti rudanti gâyanti n*r*ityanti sphu*t*anti (ekadeçata*h* sphu*t*anam prâpnuvanti) svidyanty (kh? vidîryante!) unmîlanti nimîlanti, pratiprayânti nadya*h* (vaiparîtyena pravahanti), kabandham (çirorahitam çarîram) âditye (tapati sati) d*ri*çyate (svachâyayâ), vijale (av*r*ish*t*ikâle) ca parivishyate (candrâdityayo*h* parivesho [Hof] driçyate), ketu (dhvaja)-patâka-chattra-vajra-vishâ*n*âni prajvalanty, açvânâ*m* ca vâladhîshva*n*gârâ*h* xaranty, ahatâni marmâ*n*i (so auch, wo Sây. den Text aufführt) kanikrante (tâni dan*d*âdibhir atâ*d*itâni varmâ*n*i carmayuktâni bheryâdîni kanikranda*n*te çabdam kurvanti) VI, 10; bei Missgeburten: yadâ 'sya gavâ*m* mânusha-mahishy-ajâç cosh*t*râ*h* prasûyante, hînâ*n*gâny atiriktâ*n*gâni vik*r*itarûpâ*n*i vâ jâyante, 'sambhavâni sambhavanty, acalâni calanti VI, 11; nochmals bei Erdbewegungen: yadâ 'sya mânushâ*n*âm atidh*r*itimatividu*h*kham (!) vâ, parvatâ sphu*t*anti nipatanty âkâçâd, bhûmi*h* kampate, mahâdrumâ unmûlanty, açmâna*h* plavanti, ta*t*âkâni prajvalanti, catushpâda*m* pancapâda*m* vâ bhavati VI, 12. Es kann nicht fehlen, dass sich hiezu viele Analogieen in dem Aberglauben der verwandten Völker finden werden.

Das dritte Brâhma*n*a des S. V. ist dasjenige, dessen 3tes bis 10tes Capitel durch die Chândogya-Upanishad gebildet wird: siehe Colebrooke I, 83; dieselbe beginnt: om ity etad axaram udgîtham. Chamb. 135 und 136 fehlen leider: sowol deshalb als weil die von Windischmann schon so lange versprochene Ausgabe dieser Upanishad hoffentlich bald mal ans Tageslicht kömmt, enthalte ich

mich hier jedes speciellen Eingehens auf den an Itihâsa so überaus reichen Inhalt derselben. Chamb. 269 enthält den zehnten (achten) adhyâya des daselbst upanishadbrâhmana genannten Werkes. Ch. 396 den 3ten (1ten) bis Anfang des 6ten (4ten). Ch. 397 enthält eine Glosse zu Çankara's Commentar, die im letzten adhyâya abbricht. British Mus. 5347. findet sich der Text von Cap. III—X; die Commentare von Ânandajnâna Bodl. Wils. 76 und Çankara ebend. 77. 401. 480. Sollte etwa das im Brit. Mus. 5347 g. befindliche Fragment, beginnend: agnir indrah prajâpatih, im zweiten Capitel einen vança enthaltend (-çarvadattâd Gârgyâ-, Charvadatto Gârgyo-), welches am Schluss durch Samhitopanishadbrâhmanam samâptam bezeichnet wird, die beiden ersten Capitel dieses Brâhmana enthalten? *)

Das vierte Brâhmana des S. V. ist das der Talavakâra (ein mir übrigens nur aus späten Citaten bekannter Name), dessen 9ten adhyâya die Kena-Upanishad bildet: Colebr. I, 88; Chamb. 137 mit Çankara's Comment., Bodl. Wils. 94. 401. 477. 484. — Als fünftes der vorhandenen Brâhmana kann man allenfalls das Ârsheyabrâhmanam betrachten, Ch. 270, Bodl. Wils. 451, da es, wenn auch wenig einem Brâhmana, eher einer Anukramanî, ähnlich, in den codd. diesen Namen trägt. —

Wir kommen nunmehr zu der dritten Abstufung, welche die Literatur jedes Veda durchlaufen hat, zu den sûtra, mit welchen der S. V. besonders reich gesegnet ist; unter ihnen sind wieder besonders zu trennen die kalpa-çrauta- und die grihya-sûtra.

Das kalpasûtram des Maçaka (Gârgya) Chamb. 100. 93., in den andern sûtra als ârsheyakalpa citirt, ist dem ârsheyabrâhmana sehr verwandt: es enthält in 11 prapâthaka (adhyâya,

*) Beiläufig, mit Bezug auf Herrn B.'s Vermuthung pag. XIV, bemerke ich, dass Chamb. 471 Çankara's Comm. zum zweiten und dritten Theile des Aitareya Âranyaka (E. I. H. 1355. a. b.) enthält.

oder patala), die in 119 kleinere Abschnitte, khanda, getheilt sind, eine anukramanî-artige Vertheilung der nach ihren Rishi oder mit anderen Compositions-Namen benannten, mit ihren Anfangsworten citirten Sâma auf die einzelnen Somaopfer-Ceremonieen, in genauer Beobachtung der Reihenfolge des Tândyabr. I—V behandelt die ekâhâh: VI—IX die ahînâh (ahnâm samûho 'hînah), X—XI die satrâni. Ein Commentar hiezu, verfasst von Varadarâja, Sohn des Vâmanâcârya aus dem Geschlechte des Kauçika, findet sich Bodl. Wils. 509 auf 181 foll. Samv. 1601. Nach dem, was ich mir darüber notirt, umfasst er aber nur 9 adhyâya. — Dem Namen Maçaka bin ich sonst noch nicht begegnet; denn was Colebr. I, 298 von der Feindschaft des Kumârila Bhatta gegen zwei Ketzer, Bodhâyana und Maçaka erzählt, hat doch wol kaum Bezug auf diesen unsern Maçaka, ebenso wenig als der Name Bodh. sich auf den berühmten Verfasser des Taittirîyasûtra beziehen wird. Der Name des Flusses Maçakâvati Pân. IV, 2, 85 hat ebenfalls schwerlich Bezug. Wol aber möchte ich in dem im Taitt. Prâtiç. I, 40 citirten Grammatiker Mâcâkîya (Wechsel von c und ç?) einen Verwandten erkennen.

In Chamb. 100, einem S. 1657 geschriebenen, ausgezeichnet schönen codex finden sich folgende, çloka sein sollende Verse, vom Schreiber in seinen Schlussworten angeführt: Lâtyâyanam Anupadam Nidânam kalpam eva ca | Upagranthâç ca xudrâç ca Tandâlaxanam eva ca || 1 || sûtram pancavidheyam kalpânupadam eva ca | anustotram ca vijneyam daçasûtrânâm parikîrtitam || 2 || Kauthumânâm Lâtyâyanaprabhriti daça stu (!) çrautasûtrânîti | Rânâyanîyânâm Drâhyâyanaprabhriti daçaçrautasûtrânîti ||. —

Das Anupada-sûtram Ch. 96. (S. 1541) 97. in 10 prapâthaka begleitet das Tândyabr. und, wie es scheint, auch das Shadvinça Schritt für Schritt, die dunklen Ausdrücke erklärend: z. B. IV, 12 jane tisrah samânajane tisra iti lokavad vaiçyo jano râjanyo

jana iti; V, 4 vipathah phalakâstîrno ratho lingât; krishna-balaxe ajine iti krishnaçukle, çuklam balaxâkhyam; VII, 1 Drishadvatyâ apyaye; VIII, 1 subrahmanyâ; X, 6 prâyaçcittâni. Dabei werden Meinungen nicht mehr einzelner Lehrer, sondern schon der verschiedensten Çâkhâ aus allen Veda citirt, so: Aitareyinâm VIII, 1; Painginâm I, 8. II, 4. 10. VI, 11 (vom Schol. zu P. IV, 3, 105 [ob aus Patanjali?] zu den alten kalpa gerechnet); Kaushîtakam II, 7. VII, 11. VIII, 5; Çâtyâyaninâm (vom Schol. zu P. IV, 3, 105 zu den alten Brâhmana gerechnet); I, 8. II, 9. VII, 10. VIII, 1. 3; Adhvaryûnâm (Taitt.?); VII, 10. VIII, 1; Taittirîyânâm II, 6. VII, 7. 10; Khâdây(an)inâm II, 10; Kâthakam III, 11. VII, 11? Vâjasaneyinâm VII, 12. VIII, 1; Çâmbuvînâm II, 10. VIII, 1. Kâlabavinâm VIII, 4; Bhâllavinâm II, 1. VII, 12 (vom schol. zu P. IV, 3, 105 zu den alten Brâhmana gerechnet). Bhâllavi-kâlabavinâm VII, 10; çruti-smriti-drishta-sampannaih II, 10. — Das Wort anupada findet sich, und wol in der That, wenigstens in den beiden ersten Fällen, zur Bezeichnung eines diesem ähnlichen Werkes dienend, im gana upaka P. II, 4, 69 (Anupadâh), g. uktha IV, 2, 60 (ânupadika), g. parimukha IV, 3, 58 n. (ânupadyam). Ob es auch in Pânini's ganapâtha sich wirklich schon gefunden habe, kann natürlich nicht entschieden werden. — In Ch. 46 fehlen p. 26—29. Ch. 97 ist nur eine Abschrift von 96. —

Das Nidânasûtram Ch. 95 (S. 1600: schliesst iti nidânam nâma tritîyam sûtram samâptam). 94 (Abschrift von 95). behandelt in 10 prapâthaka (auch eine Eintheilung in patala ist hie und da bemerkt) die metra und stoma, beginnt: athâtaçchandasâm vicayam vyâkhyâsyâmah; bis III, 5 bei den ekâhâh; III, 6 — IX, 9 bei den ahînâh: von IX, 10 ab bei den satrâni. Der zweite prapâthaka beginnt mit der Untersuchung: rishikrita svid ûhâ 3 anrishikrita iti. Auch in diesem sûtra werden die Meinungen einer

Menge verschiedener Çâkhâ citirt und geprüft, aber noch oder schon (denn beides kann man hier vertheidigen) untermischt mit denen einzelner Lehrer: Bahvṛicah I, 3. II, 12. III, 2; Dâçatayenâdhyâyena tâm Bahvṛicâ adhîyante II, 11; Painginah IV, 7; Çâtyâyaninah VI, 3 (gekannt im gana tika P. IV, 1, 154 und im Çat. Br., wo z. B. VIII, 1, 4, 9 als Udîca bezeichnet); Bhâllavinah V, 1 (im Çat. Br. oft angefochten); Kâlabavinah VI, 7; Âtharvanikâh II, 12 (P. IV, 3, 133. VI, 4, 178); Taittirîyâh IX, 3; anubrâhmaninah öfter cf. Pân. IV, 2, 62; tad apy evam eva brâhmanam bhavati öfter; eke öfter; ârsheyakalpah II, 12. III, 3; âcâryakalpe II, 1; âcâryasmṛitînâm II, 1; yâjnikâh smṛitau II, 1; tad apy ete çlokau II, 1. Besonders häufig genannt sind hier, wie bei Lâtyâyana und Drâhyâyana die drei Lehrer Dhânanjayya (gekannt im gana Garga P. IV, 1, 106), Çândilya (ebendas. und sehr viel genannt im Çatapatha Br.) und Gautama (ein überaus häufiger Name *)). Dhânanjayya citirt V, 5 ein purânam âcâryavacah und VI, 12 heisst es akuçalân u vyâhatân Kaushîtakîn manya iti Dh-h. Daneben werden genannt Çaucivṛixi (Çambûputra IX, 1) oder °xa sehr häufig, den schon Pânini kennt im sûtra IV, 1, 81. Rânâyinîputra IX, 1 (Rânâyana ist gekannt im g. nada P. IV, 1, 99 als brâhmana und Vâsishtha!); Kautsa II, 9. V, 9 (auch bei Âçvalâyana); Çândilyâyana öfter (auch gekannt im gana arîhana P. IV, 2, 80 und mehrfach im Çat. Br.); Lâmakâyana III, 12. 13 (gekannt im gana nada P. IV, 1, 99 und im g. upaka P. II, 4, 69, cf. Colebr. I, 296? das brâhmanam Lâ-

*) Auch citirt von Âçvâlayana çr. s. V, 6, VII, 1, der ausserdem noch (cf. Roth z. G. 46) erwähnt: Taulvali V, 6 (gekannt von Pân. II, 4, 61 als zu den prâncas gehörig): Âlekhana (gekannt im gana çiva, Pân. IV, 1, 112); Kautsa VII, 1; Gânagṛri V, 6. 12. XII, 10; Âçmarathya V, 13. VI, 10. gekannt im g. garga, Pân. IV, 1, 105, dessen kalpa aber vom schol. (ob aus Patanjali?) zu Pân. IV, 3, 105 nicht mehr zu den alten kalpa's gerechnet wird.

makâyaninâm wird citirt schon im Kâ*th*akam nach Yâjnikadeva zu Kâtyây. V, 2, 21). Vârshaga*n*ya II, 9, VI, 7 (gekannt im ga*n*a Garga P. IV, 1, 105, wonach Vâj. S. spec. II, 60 ult. zu corrigiren). — Der Name des Nidânakâra ist eben so wenig bekannt, als der des Anupadakâra. Die Naidânâ*h* werden übrigens schon von Yâska citirt: Nir. VI, 11. VII, 14 welche Stellen ich indess nicht im sûtra gefunden habe. Es ist jedenfalls ein gar reicher Schatz literar-historischer Notizen in diesem sûtra enthalten, der speciell durchforscht zu werden verdient.

Ein drittes sûtra von unbekanntem Verfasser ist das pushpasûtram: von unbekanntem Verfasser — denn wenn auch an und für sich Pushpa sehr gut nomen proprium sein könnte, da wir im ga*n*a taulvali P. II, 4, 61 einen Paushpi (und resp. auch Paushpâyana) finden, so wie auch Paushpaya*h* vom schol. zu P. II, 4, 66 und Paushpîyâ*h* schol. zu P. IV, 2, 113 als prâcyâ*h* erwähnt werden (Paushpinji B. p. XV setzt wol ein push-pinja voraus?), so ist doch hier die Angabe des Commentars, der den Verfasser einmal (zu VI, 2) pushpakâra nennt, entscheidend. Das Werk behandelt in 10 prapâ*th*aka die Art und Weise, wie die *r*ic zu sâma gemacht werden, was ich als ein pushpîkara*n*am fassen und so den Titel des Buches erklären möchte, cf. den Sâmanamen arkapushpa II, 1, 1, 9. Der Text findet sich Ch. 98 (S. 1684). 99 (Abschrift von 98). 220 (S. 1711). Bodl. Wils. 385. 466; ohne Commentar ist er völlig unverständlich, da die Namen der Sâma sowol als andre Worte in einer ganz abgestutzten Form erscheinen, z. B. camam = pancamam, hârâdi*h* = pratihârâdi*h*, bhât = stobhât, sye = ra*h*asye, dâdau = pâdâdau, dântye = pâdântye, lîye = rohitakulîye, xite = saindhuxite, tare = rathantare, çme = pârthuraçme, phe = Saphe, vane = cyâvane, maçve = sâkamaçve, priye = Vasish*th*apriye, ture = vârtrature u. s. w. Glücklicher Weise findet sich nun ein recht guter Comm. Ch. 295 (402 Abschrift) von Upâ-

dhyâya Ajâtaçatru *), der aber leider erst im 2ten prapâ*th*aka beginnt (das erste Blatt fehlt, pr. V—VII sind in den Unterschriften gezählt als I—III, VIII—X aber dann richtig als VIII—X.). Die Benennung der Buchstaben stimmt im Allgemeinen zu der in den Prâtiçâkhyen, ausserdem finden sich jedoch auch viele andere grammatische termini, besonders für die Accente. Von VIII, 5 ab wird das Ûhagânam behandelt. Am Schluss von VIII, 8 finden sich erwähnt die Kâlabavina*h* und die Çâ*t*yâyanina*h*: die Stelle lautet: K-nâm api pravacanavihita*h* svara*h* svâdhyâye (pravacanaçabdena brâhma*n*am ucyate | procyata iti pravacanam | svâdhyâye Ûhe) | tathâ Ç-nâm (Ç-nâm api pr-ta*h* sv. sv. Tân*d*yatra [!] brâhma*n*âdir brăhma*n*avihita*h* [-di*h* | brâhm. 2te Hand] svara*h* svâdhyâye Ûhagâne). — IX, 2 ist ein Capitel in çloka, worin das bisher Gesagte und Neues kurz zusammengefasst wird, gleichsam eine Kârikâ: atha bhâvân (Modificationen) pravaxyâma*h* pragâ*n*am (gânam) yair vidhîyate | ârcika*m* staubhikam caiva padam vikriyate tu yai*h* ‖1‖ âyitvam (Verwandlung in âyi III, 1, 1) prak*r*iti*m* (IV, 1, 2) caiva v*r*iddham câv*r*iddham eva ca (bis V, 4) | gatâgata*m* ca stobhânâm (V, 5—8) uccanîcam (V, 9—12) tathaiva ca ‖2‖ samdhivatpadavadgânam (VI, 1—4) atvam (VI, 5) ârbhâvam (VI, 6. 7) eva ca | praçleshâç câtha viçleshâ (VI, 8—10) Ûhe tv eva nibodhata ‖3‖ sa*m*k*r*ish*t*am ca vik*r*ish*t*am ca (VI, 11—VII, 2) vyanjanam luptam (VII, 3—6) atih*r*itam (VII, 7—10) | âbhâvâ*n*ç ca (VII, 11—VIII, 4) vikârâ*n*ç ca (VIII, 5—10: schliesst: etena pradeçen ohya*h* sâmaga*n*a*h* kalpayitavya*h*, IX, 1 folgen vikalpâ*h*) bhâvân Ûhe 'bhilaxayet

*) Dieser Comm. erwähnt zu 7, 10 einen Vâhûka (Bâhv*r*ica?) „bhâshyakâra", dem er „asmadgurava*h*" genüberstellt; zu VIII, 5, 9 citirt er: grâmegeyam ca Lâ*n*galânâm eveka (evaika?) iti vacanât; zu VIII, 8 fin. die Râ*n*âyanîya; zu X, 10, 1 sûtrakârapâncavidhyopagranthakârâdibhi*h* — upagranthakâre*n*a — sûtre pâncavidhye ca; zu VI, 2 pushpakâravacanâd vâ — sûtrakâravacanâd vâ — upagranthakâravacanâc ca.

॥ 4 ॥ etair bhâvais tu gâyanti bhûyishṭhâni (sâmâni folgt im Accus.) svareshu (prathamâdishu) tu । sâmâni, shaṭsu cânyâni, saptasu dve tu Kauthumâḥ (dve sâmanî ǀ mo shu tvâ vâ [I, 3, 2, 5, 2. Ûh. 15, 18] kâhvava!!) । u. s. w. Es bezieht sich diese letztere Bestimmung wol eben nur auf den Ûhagâna, da sie sich sonst im grellen Widerspruche befindet gegen die Praxis, cf. B. p. LXVI.

Eng dem Inhalt wie der Form nach schliesst sich an dieses sûtram ein anderes an, sâmatantram genannt: in 13 prapâṭhaka, die sich in durchschnittlich je 10 daçaka zertheilen: Bodl. Wils. 504 b. — Ch. 290 enthält auf 97 Blättern den Commentar eines Ungenannten dazu (fol. 1—4. 8—11. 31. 32 u. s. w. fehlen). Auch dieses Werk ist ohne den Comm. völlig unverständlich. Es behandelt den Accent und die Betonung der Silben in den einzelnen Versen. Der Comm. schliesst: samâptam idam Chandogasambandhikam Sâmatantrâbhidhânam vyâkaraṇam ॥ svaramâtrâkramalaxaṇena prasiddhaheto(ḥ) svararatnakoçam । vicârya çâstram svararatnabhâṇḍam çrutâṅgalaxam parilaxitavyam ॥.

Wir kommen nunmehr zu dem sûtra des Lâṭyâyana (dessen Namen ich aus Pâṇini oder dem gaṇapâṭha nicht nachweisen kann cf. aber Vṛih. Âr. K. III, 1 Lâhyâyani Bhujyu?), der im gaṇa kârta zu P. VI, 2, 37 gekannten und in den schol. zu Pâṇ. häufig erwähnten Çâkhâ der Kauthuma (cf. oben) angehörig. Der Text findet sich *allein* Bodl. Wils. 385. 467. 510 (? fragm., in welchem Bhaṇḍitâyana citirt, cf. unten) in 10 prapâṭhaka, die wiederum in paṭala und kaṇḍikâ zerfallen; *und mit* dem vortrefflichen Commentare des Agnisvâmin ib. 384. (A. D. 1477); E. I. H. 287. 371; Chamb. 436. prap. I—VII umfassen die gemeinsamen Bestimmungen über die Somaopfer (er beginnt atha vidhyavyapadeçe sarvakratvadhikâraḥ); prap. VIII, 1 — IX, 4 behandelt speciell die einzelnen ekâhâḥ (Vâjapeya VIII, 11. 12. Râjasûya IX, 1—3); IX, 5—12 die einzelnen ahînâḥ (açvamedha IX, 9—11; cf. Vâj. S. spec. II, 208 seq.);

X, 1—20 die einzelnen satrâ*n*i. Lâty. schliesst sich ganz eng, obwol nicht der Reihenfolge nach, an das Pancavinça und Sha*d*-vinça an, auf welche er sehr oft durch: tad uktam brâhma*n*ena, oder iti brâhma*n*am bhavati und einmal (VII, 10) durch: tathâ purâ*n*am Tân*d*am (ye brâhma*n*âvachedâs tân purâ*n*am Tân*d*am ity upacaranti. Agnisv.) hinweist. Citirt werden sehr häufig Çân*d*ilya, Çân*d*ilyâyana, Gautama, Dhânanjayya, der kalpa oder ârsheyakalpa (stets auf Maçaka bezogen von Agnisvâmin), einmal auch wirklich Maçako Gârgya*h* VII, 9 ult.; Çaucivrixi (IX, 5 yathaivârsheyakalpena k*r*itam iti Ç.); ferner Xairakalambhi (X, 10. 13. yathaivârsheyakalpenoktam iti X.); Râ*n*âya*n*îputra VI, 9; Lâmakâyana VI, 9. VIII, 5. 11; Vaiyâghrapadya VI, 9 (gekannt im g. Garga P. IV, 2, 105; Çat. Br. X, 6, 11 heisst so Bu*d*ila Âçvatarâçvi: also Taitt.?); Çâ*t*yâyanakam I, 2 (citirt auch von Âpastamba bei Yâjnikadeva zu Kâtyây. VII, 5, 7. Çâ*t*yâyana*h* selbst citirt den Gautama und Çân*d*ilya bei Yâjn. zu Kâtyây. XI, 1, 16; gehört diese Çâkhâ also etwa zum S. V.? nicht zu den Taittirîyakâ*h*, wie im Cara*n*avyûha behauptet wird?); Çâ*t*yâyanina*h* IV, 5; Kautsa X, 2; Vârshaga*n*ya X, 9; Bhân*d*itâyana III, 9, 1 (gekannt im ga*n*a açva, P. IV, 1, 110); die Çalankâyanina*h* (Çal-yana und die Gegend Çâl-yanaka ist gekannt im ga*n*a râjanya P. IV, 2, 53; die çâl-yanâ*h* gehören beim schol. P. V, 3, 112 zu *den* âyudhajîvina*h* bei den Vâhîkâ*h*, *welche* die Kasteneintheilung anerkennen. Çâlanki findet sich im g. paila II, 4, 59. gehört also auch darum nicht zu den prâ*n*ca*h*) IV, 8; endlich ein zweiter Gautama II, 9. VI, 1 zweimal: unterschieden von dem obigen durch den Beinamen sthavira (cf. Taitt. Prâtiç. II, 5. Aitar. Âra*n*y. III, 2 sthavira*h* Çâkalya*h*), welcher Titel nach Burnouf sur le Bouddh. 288 besondere Geltung bei den Buddhisten erhielt. Oft erwähnt Lâ*t*yâyana seine âcâryâ*h*, natürlich ein sehr vager Begriff: so 6, 1 tis*r*ishv âcâ-

ryâ*h* s m *r* i t e *h* (Agnisv. *t*. *rix*u *d*. gânam manyante prayoge, kasmât, s m *r* i t e *h* | evam hi âcâryair gîtam | sm*r*ti*h* Ûhagîti*h* | sm*r*itis tu na*h* paramam pramâ*n*am). Ueber L.'s Verhältniss zu M a ç a k a giebt der Comm. zu VI, 9, 1 folgendes: anubrâhma*n*ikânâm abaryogam g*r*ihîtvâ stotravidhi*h* kalpito M a ç a k e n a, tatra ye T â n *d* a k e pravacane âmnâtâs, teshâm stotravidhi*h* kalpita*h*, xudrak*l*iptiç ca | a s y a tvâcâryasya (des Lâ*t*y.) pratijnâ s a r v a k r a t v adhikâra (I, 1, 1) iti, tad ye ç â k h â n t a r e d*r*ish*t*â*h* bhûsarvamedhacaturthasârasvatâdayas teshâm stotravidhi*h* kalpayitavya*h*. — Der Comm. lässt sich übrigens auf Citate nicht viel ein, einmal erwähnt er das D r â h y â y a *n* a k a m 31 b., einmal R â *n* â y a n î y e 201 a., einmal den N i d â n a k â r a 199 b. — Zu den oben angeführten Stellen aus dem Pancavinça füge ich hier die wichtigeren Erläuterungen und Veränderungen in den entsprechenden Regeln aus Lâ*t*yâyana: VIII, 2 (Pancav. 16, 6) N i s h â d e s h u tisro vasatîti pârçvato N i s h â d a grâmasya vaset | teshâm kâmam (nach Belieben) âra*n*yam bhunjîta naivâra*m* çyâmâkam mârgram iti | j a n e tisro vasatîti râjanyabandhur j a n o (karmânyatvât, var*n*ântaratvât Ag.), brâhma*n*a*h* s a m â n a j a n a (svajâtîyatvât Ag.) iti Ç â n *d* i l y a *h* | vivâhyo j a n a *h* (svasminn eva var*n*e yo vivâhyo na gotre*n*a sambadhyate), sagotra*h* (avivâhya*h*: worüber sehr specielle Gesetze Âçval. çr. XII, 10—15, im pravarâdhyâya und in den g*r*ihya) s a m â n a j a n a iti D h â n a n j a y y a *h* | prativeço janapado (samîpo janapado yathâ Yaudheyâ Ârjunâyanâ [ga*n*a râjanya P. IV, 2, 53] iti Ag. cf. Pâ*n*. V, 3, 117) j a n o, yatra (svayam) vaset sa s a m â n a j a n a iti Ç â n *d* i l y â y a n a *h* |. Zugleich bemerke ich hier, dass die Anwesenheit der ç û d r a bei den Ceremonien, jedoch *ausserhalb* der Opferstätte, g e s t a t t e t war, was aus dem Gebot hervorgeht, dass man w ä h r e n d d e r d î x â nicht mit ihnen sprechen solle III, 3. Hie und da tritt ein çûdra auch handelnd auf, obwol stets in verächtlicher Stellung: cf. IV, 3, 5 ă r y o (vaiçyo Ag.) antarvedi — bahirvedi ç û d r a *h* | ăryâbhâve ya*h* kaç că"ryo var*n*a*h*

(brâhmano vâ xatriyo vâ Ag.). Auch ihre Lage also, gleich wie die der Nishâda, war damals noch nicht so grausam, als später. Toleranz war noch *nöthig*: war ja doch das streng brahmanische Princip noch nicht einmal bei den nächsten ârischen Stämmen überall anerkannt. Dies ergiebt sich deutlich genug aus dem Folgenden. Vor den vrâtyastomâh wird von Lâty. VIII, 5 eine Verwünschungs-Ceremonie behandelt, çyena Falke genannt, die nicht im Pancavinça, wol aber im Shadvinça (IV, 2) gelehrt ist. Es werden dabei die von Pân. V, 3, 112 seq. erwähnten Stämme geschildert: vrâtînânâm yaudhânâm putrân anûcânân ritvijo (zu Priestern) vrinîta çyenasyâ'rhatâm eveti Çândilyah (nânâjâtîyâ aniyatavrittaya utsedhajîvinah sanghâ vrâtâh, siehe Vâj. S. spec. II, 107, vrâtânâm karma(nâ?) vrâtakarmanâ jîvanti vrâtînâh, siehe P. V, 2, 21, | arhatâm eva varanam kartavyam iti Ç. Agn.). Während im Beginn des Sûtra an den ritvij die 9 Foderungen gestellt wurden, dass er sein müsse: ârsheyah (*â daçamât* purushâd avyavachinnam ârsham yasya), anûcânah (çishyebhyo vidyâsampradânam yah kritavân), sâdhucaranah (shatsu brâhmanakarmasv avasthitah, praçastakarmâ) vâgmî, anyûnângo 'natiriktângo, dvesataç ca (andre Lesart, die Agn. selbst angenommen, ist *dvayasataç ca*, pramânataç câ 'nyûnah; pramâne pramâne dvayam, dvayam samam yasya; er citirt dann die Kârikâ: adhaç cordhvam ca nâbhes tu samo yah syât pramânatah | pâdângushthâgravishtabdhah sa vai dvesata ucyâte iti), anatikrishno 'natiçvetah (nâtibâlo, nâtivriddhah), begnügt Lâty. sich hier damit, eine einzige, die zweite, Forderung als wesentlich herauszuheben *). Der Titel arhat für Lehrer, später ausschliesslich buddhistisch, conf. Burn. Buddh. 290. 294.

*) Woraus übrigens ersichtlich, dass auch bei den nichtbrahmanischen indischen Ariern die Tradition der vorväterlichen Lieder und Gebräuche in Ehren stand (von Geheimlehren der brahmanischen Xatriya berichtet der Comm. zu Vrih. Ârany. Mâ. V, 2, 10. 11. VI, 2, 8 Pol.).

findet sich im Çat. Brahm., Taitt. Ârany., und ist gekannt im gana brâhmana P. V, 1, 124. Die yaudhâh und die arhantah sind die Vorgänger der râjanyâh und brâhmanâh. Nach Angabe einiger Verschiedenheiten von den brahmanischen Opfergebräuchen, auch in Bezug auf die Sâma, fährt Lâtyâyana dann mit den Worten des Shadvinça fort: lohitoshnîshâ lohitavâsaso nivîtâ (kanthâlambitasûtrâh) ritvijah pracareyur upotaparushâ (upotâh kancukinaç ca parushâç ca) ujjyadhanvânah: Die Rinder, die der Priester als Opferlohn erhält, müssen irgend einen Fehler haben, kâna an den Augen, khora an den Füssen, kûta an den Hörnern, oder banda am Schwanze. — Aus dem Capitel über die vrâtyastoma VIII, 6, das sich im Ganzen auf eine getreue Erklärung des Pancavinça beschränkt, hebe ich Folgendes aus. Es beginnt: vrâtyastomair yaxyamânâh prithag agnîn âdhâya (agnyâdhânâni kritvâ) yajnopakaranâni ceshtvâ (yajnasâdhanâni dravyâni arjayitvâ) ya eshâm adhyayane 'bhikrântitamah syâd (abhikrântâ adhyayanena sarva ime abhikrântinah), abhijanena vâ (kulena vâ adhikah syât), tadabhâve 'pi bhogalâbhena (dravyavattamah syât), tasya gârhapate dîxeran bhaxânç cânubhaxayeyuh l. Das Wort jyâhroda wird erklärt: dhanushkenâ 'nishunâ (akândena alpakena dhanushâ) vrâtyâh prasedhamânâ (lokam trâsayantah) yanti sa jyâhrodah. Das Wort vipatha ferner: Prâcyaratho 'nâstîrno vipathah (utkramya panthânam yâti vipathah Agn.). Nach Aufzählung der einzelnen vrâtyadhanâni heisst es dann: te (grihapatimukhyâ vrâtyâh) trayastrinçata(gâh?) ritvigbhyo dadyuh l vrâtyebhyo vrâtyadhanâni ye vrâtyacaryâyâ aviratâh (anavasitâh) syur, brahmabandhave vâ Mâgadhadeçîyâya (bandhushv asya brahma avasthitam na tasminna [smin mit virâma?] so 'yam brahmabandhuh [das Wort râjanyabandhuh wird auch öfters in einem verächtlichen Sinne gebraucht], Mâgadhad. mâgadho nâma gâyanah, vandî sûtamâgadhavandina ity ucyante [ucyate?], îshat mâgadho mâgadhadeçîyah [P. V, 3, 67], asâmpayanah [?] nodghâtitaçirâs tu [?], mâgadham ca karoti, sa

ucyate mâgadhadeçîya*h* | apare bruvate Mâgadho deça iti tasmin ya utpanna*h* sa Mâ-ya*h* | pûrva eva tv artha*h*), yasmâ etad dadăti tasminn eva (yat kimcit kalmasha*m* tat) m*r*ijânâ yantîti hy âha |. Man ist wol berechtigt, aus dieser Gleichsetzung der Mâgadha-Brahmanen (denn sicher ist nur diese Bedeutung festzuhalten) mit den unverbesserlichen vrâtya zu schliessen, dass damals in Mâgadha der Buddhismus mit seinen antibrahmanischen Tendenzen blühte. Es ist dies also die frühste Erwähnung desselben. Das Fehlen dieser beiden Worte im Pancavinça ist bezeichnend für den Zeitraum, der zwischen ihm und dem sûtra des Lâ*t*y. verfloss. — L. fährt fort: vrâtyastomair ish*t*vâ traividyav*r*itti*m* samâtish*t*heyu*h* (dvijânâm adhyayanam ijyâ dânam ity etadâdi), teshâm (ish*t*avrâtyastomânâm) tata ûrdhvam bhunjitâ 'pi cainân kâmam yâjayet. — Die Verschiedenheiten bei den Opfern an der Sarasvatî und D*r*ishadvatî sind schon oben bemerkt worden.

Nur çâkhâ-artig verschieden von dem sûtra des Lâ*t*yâyana ist das des Drâhyâyana, der Schule des Râ*n*âyanîya zugehörig, also der Familie des Vasish*t*ha (cf. g. na*d*a P. IV, 1, 99); auf sein sûtra möchte ich daher die Worte des Râmak*r*ish*n*a beziehen, wenn er in dem Beginn seines schon früher erwähnten vortrefflichen Commentars zu des Pâraskara g*r*ihya-sûtra (E. I. H. 440. p. 58 a.) neben den Kâtyâyanasûtrânucâri*n*a*h* Vâjasaneyina*h* die Vâsish*th*asûtrânucâri*n*a*h* Chandogâ*h* erwähnt: es ist mir wenigstens sonst kein *diesen* Namen tragendes S. V. sûtra bekannt. Die Verschiedenheit von Lâ*t*yâyana beschränkt sich fast nur auf die andere Eintheilung des im Ganzen völlig gleichen und in gleichen Worten dargestellten Stoffes. Einen vollständigen codex des Textes habe ich noch nicht gefunden, wol aber Anfang und Ende in zwei verschiedenen Commentaren. Bodl. Wils. 398 (41 fol.) und 403 (50 fol.) enthalten beide eine Audgâtrasârasamgraha genannte Bearbeitung von Maghasvâmin's (Makhasv. 3te Hand, Madhvasv. 2te Hand auf

41 a. in 398) Commentare zu den beiden ersten Adhyâya (in 6 paṭala, 24 khanḍa), ein Werk des Rudraskanda. 404 schliesst mit dem 6ten paṭala, während 398 noch den ersten (also 25sten) khanḍa des dritten Adhyâya erklärt; sein Verhältniss zum sûtra und zu Maghasvâmin giebt R. so an: pancavinçabrâhmaṇavachâkhoktâm ârsheyakalpoktâm kḷiptim câ 'ngîkṛitya tadapexârthopadeçâya Drâhyâyaṇîya çâstram praṇîtam *athâto vidhyavyapadeçe sarvakratvadhikâra* ityârabhya | asmiṇt sûtre kvacit samdehavishaye nirṇayaḥ kriyate, kvacid arthapratibhâse avirodhena nirvâhaḥ, kvacit punaruktapratibhâse upayogaviçeshakathanam, kvacid anuktopasamhâraḥ, atra sarvatra tathâ tathâ darçayishyâmaḥ | tatra bhagavatâ bhâshyakâreṇa çrutyarthânugâminâ sûtroktârthamâtram eva vivṛitam, na kṛitsnaḥ prayogaḥ pradarçitaḥ | ato vyâkhyânam kriyate sukhâvabodhârtham |. — Zu den letzten 6 paṭala (26—31, oder IX, 2 — X, 4, entsprechend Lâṭy. IX, 5 bis X, 20) findet sich Chamb. 551 (auf 58 fol.) der vortreffliche Comm. des Dhanvin aus dem Geschlecht des Kaçyapa (schliesst: NidânaKalpagranthâdi sûtrâṇâm daçakam! ca yat, tatra Drâhyâyaṇe Dhanvî dîpam âropayat sphuṭam), in welchem der Nidânakâra, Kalpakâra, Upagranthakâra (!), Âçvalâyana, Kâtyâyana u. s. w. tüchtig citirt werden. Ueber die Topographie an der Sarasvatî giebt er Folgendes: Sarasvatî pratyaksrotâḥ pravahati, tasyâḥ prâgbhâgâparabhâgau sarvalokapratyaxau, madhyamas tu bhâgo bhûmyâm antarṇîtamagnaḥ pravahati — Plaxaprasravaṇanâma Sarasvatîmûlam — armâ nâma ciramtanagrâmanivâsâḥ — tîrthaviçeshaḥ Triplaxâvaharaṇam iti. — Adhyâya III, 1, 2 (paṭala 7, 2) — IX, 1 (paṭala 25, 4) fehlen also.

Weit bedeutender ist der Unterschied des Lâṭyâyana von Kâtyâyana*), der in seinem dem weissen Yajus gewidmeten sûtra von

*) Die Lehrer, welche K. citirt, sind die folgenden: Kâçakṛitsni IV, 3, 17 (citirt von Bâdarâyaṇa Colebr. I, 328; gekannt im gaṇa upaka P. II, 4, 69, und im g. arîhaṇa P. IV, 2, 80); Bâdari IV, 3, 18 (citirt von Bâ-

XXII, 1, 1 bis XXIV, 7, 37 die ekâhâh (bis XXII, 11, 35), ahînâh (bis XXIII, 5, 35) und die satrâni behandelt, wie sie Chândogyavedavihitâni. Text E. I. H. 2844. Chamb. 732. Ein kurzer Commentar Chamb. 639. Karkopâdhyâya's Comm. (= M) in einem sehr guten Manuscript aus der nunmehr in die Bodleiana übergegangenen, sehr werthvollen Sanskrithandschriften-Sammlung des Rev. Dr. W. H. Mill. Yâjnikadeva's Comm. zu XXII fehlt: zu XXIII E. I. H. 1362 (fol. 13.). 2671? zu XXIV E. I. H. 752. (p. 68.). 1362 (p. 40.). — Ich hebe hier nur dasjenige heraus, was sich auf die oben herbeigebrachten Stellen aus dem Pancavinça bezieht: also XXII, 1, 29 vaiçyo jano, râjanyah samânajanah çruteh (was sich wol auf das Çat. Br. beziehen soll, wo mir eine dergl. Stelle aber nicht bekannt. Im Pancavinça steht nichts davon.). 30 grâmyâbhojanam Nishâdânâm mrinmayâpânam ca (conf. oben nach L. teshâm âranyam darf er essen). Bei dem Opferlohne des viçvajichilpa giebt K. folgende nähere Bestimmungen: XXII, 2, 24 âjâneyân (açvân) Aparajane (dadyât), Prâcyeshu hastinah, açvatarirathân Udîcyeshu. — Zu dem Anzuge der Priester beim çyena fügt K. XXII, 3, 18 noch kalâpînah (bhastrâvantah Karka) hinzu. (vrâtyâh tripurusham patitasâvitrikâh Karka). — jyâhroda wird erklärt XXII, 4, 11 ayogyam dhanus tadâkhyam (jyâhrâsena yad ayogyam dhanuh tat Karka). Ibid. 22 Mâgadhadeçîyâya brahma-

darâyana Colebr. I, 328 und von Jaimini Colebr. I, 296); Vâtsya (genannt im Çat. Br. und im g. garga P. IV, 1, 104) I, 1, 12. 3, 6. 5, 13. IV, 3, 18. IX, 5, 27; Kârshnâjini (citirt von Bâdarâyana [der seinerseits gekannt im g. nada P. IV, 1, 99], Colebr. I, 328, zu vergleichen sind die krishnâjina-krishnasundarâh g. tika und g. upaka P. II, 4, 68. 69) I, 6, 23; Jâtûkarnya (gekannt im g. garga P. IV, 1, 105. Vrih. Âr. Kânv. II, 6, 3, Schüler des Yâska) IV, 1, 29. XX, 3, 17. XXV, 7, 34. cf. Colebr. I, 144. Roth zur Lit. 65; Bhâradvâja I, 6, 21. Verfasser eines Taittirîyasûtra; Laugâxi I, 6, 24, ebenfalls Verfasser eines Taittirîyasûtra; citirt im Kâthakam bei Yâjn. zu Kâty. IX, 9, 6, auch Lokâxi genannt, conf. Kauthumalaukâxâh g. kârta P. VI, 2, 37. Colebr. I, 17 (zum S. V.!). 144.

bandhave daxi*n*âkâle vrâtyadhanâni dadyu*h* (Mâgadhadeçanivâsî ya*h* sa brahmabandhubhir jâyate tasmai | apare tu Mâgadha*m* geyam âhu*h*, tatra yo deçîya îshad asamâptau deçîya ity ucyate tasmai | Karka). — Die Opfer an der Sarasvatî werden geschildert XXIV, 6, 10 bis 7, 10 ohne wesentliche Abweichung.

Demselben Kâtyâyana wird nun ferner noch ein speciell auf den S. V., und zwar auf den pratihâra (Refrain?) bezügliches sûtra zugeschrieben; ein Daçatayî genannter Commentar dazu, verfasst durch den schon oben als Erklärer des kalpasûtra erwähnten Varadarâja befindet sich Bodl. Wils. 394 a. (fol. 62) und umfasst 15 khan*d*a; den Namen Daçatayî und die erste Regel erklärt er wie folgt: vîxya brâhma*n*asûtropagranthanidânatadvyâkhyâ*h*, ida*m*-tâpratyaya*h* sâmnâm *r*ishi-chando-'dhidaivatam || bhaktaya*h* panca yajneshu viniyoge ca sa*m*krama*h*, itîme darçayishyante daçâ 'rthâ iha yatnata*h* || atha bhagavân Kâtyâyano vaxyamâ*n*am karma nirdiçati athâta*h* pratihârasya nyâyasamuddeça*m* vyâkhyâsyâma*h* | iha khalu upagranthakalpabrâhma*n*oktânâm jyotish*t*omâdiviçvas*r*ijâmayanaparyantânâm ekâhâhînasatrâ*n*âm xudrakalpoktânâm ca jyotish*t*omadvâdacâhavivârâ*n*âm (vik.?) yathâyoga*m* sa*m*yata(!)-siddhaya*h* prâyaçcittâdivishayâç ca nyâyâ*h* p*r*ish*t*ânukalpâdayaç (!) ca sâmnâm prayogaprakârâ uktâ*h* | atha eshv eva prayujyamânânâm sâmnâm pratihârabhaktis tad anushva*n*gena ca sâmnâmida*m*tâpratyayopâya*h* samânanâmadheyânâm viniyogavyavasthâ cha*m*nana(!)-nidhanânâm pratihârâkhye granthe vaxyate atas tadupayogât pratihârasya ye nyâyâ*h* tatparibhâshikâs teshâm samuddeçam samxiptam laxa*n*am vaxyâma ity artha*h*. — Als die fünf bhaktaya*h* (Ausschmückungen?) der sâma in ihrer Recitation beim Opfer werden von Ajâtaçatru zu Pushpas. VI, 2, 1 genannt: prastâva, udgîtha, pratihâra, upadrava, nidhanam. Lâ*t*yâyana behandelt dieselben im 6ten und 7ten Buche, wo überhaupt die ganze sâmavidhânam genannte Classification und Modification der Sâma gelehrt wird.

Als zehntes in der Reihe der Sâma-sutra erscheint nunmehr das g*r*ihyasûtram des Gobhila (genannt Bhârgava E. I. H. 430. pag. 51 b.) — Die g*r*ihyasûtra behandeln im Allgemeinen einen und denselben Stoff mit dem âcâra (Herkommen) genannten Theile der dharmaçâstra: sie begleiten den brahmanischen Inder durch alle seine sanskâra von der Erzeugung bis zum Tode. Wenn sich nun auch der Natur der Sache nach nur wenige, gelegentliche Uebergangspunkte zu ihnen in den Brâhma*n*a, in denen ja ganz andere, als weltliche, Gegenstände behandelt werden, finden lassen, wie ich z. B. oben das Adbhutabrâhmana als einen solchen bezeichnet habe, wozu sich ferner noch das vorletzte Capitel des V*r*ihad-Âra*n*yaka gesellt, so enthalten sie doch darum nicht minder alterthümlichen Stoff; indess scheint es allerdings, als ob ihre Abfassung erst einer verhältnissmässig späteren Zeit angehöre, als die der kalpa- und çrautasûtra: eines Theils, weil ihre Zahl eine ziemlich geringe (ich kenne nur etwa 6) ist, und andern Theils, weil sie nur Verfassern beigelegt werden, wie Âçvalâyana, Çânkhâyana, Pâraskara, Gobhila, die jedenfalls von der Zeit der purâ*n*aproktakalpa, wie deren schon Pâ*n*ini IV, 3, 105 von denen seiner Zeit angehörigen trennt, und zu welchen alten der schol. daselbst, wol auf Patanjali's Auctorität hin, den Pai*n*gin und Âru*n*aparâjin rechnet, durch einen sehr bedeutenden Zeitraum getrennt sein müssen, da ja z. B. selbst der âçmaratha*h* kalpa*h*, der von Âçvalâyana als Auctorität citirt wird, vom schol. ebendaselbst ausdrücklich als nicht purâ*n*aprokta bezeichnet ist *). — Das sûtra des Gobhila umfasst 4 prapâ*th*aka, Chamb. 92. 294, 1. 223. Bodl. Wils. 465 (1ter prap.). Comment. dazu von Nârâya*n*a, Bodl.

*) Unter den Yâjnavalkyâni brâhma*n*âni ebendas., *auch im vârtika*, und bei IV, 2, 66 kann wol nur das Çatapatha-brâhma*n*am, ganz oder von XI bis XIV, gemeint sein, das somit also von Patanjali schon als nicht purâ*n*aproktam betrachtet wurde!

Wils. 72, eine Paddhati (Grundriss) dazu von Vâsudeva, Chamb. 331. 221.

Von der Stufe der sûtra treten wir herab zu der letzten Stufe, der der Pariçishta, Upagrantha, Xudrakalpa (anders wenigstens kann ich diese beiden letzten Bezeichnungen, die uns mehrfach oben in den Commentaren der behandelten Werke begegnet sind, nicht erklären, da ich sie sonst noch nicht angetroffen habe), der Paddhati und der Commentare.

Unter ihnen nimmt jedenfalls den ersten Platz in Anspruch der (dem Comm. nach von einigen sogar als grihyântaram betrachtete) dem Kâtyâyana zugeschriebene Karmapradîpa, in Çloka's, gedruckt als dharmaçâstra (siehe Gildem. bibl. ind. no. 301) unter dem Titel Kâtyâyanasamhitâ, in 3 prapâthaka; er beginnt: athâto Gobhiloktânâm anyeshâm caiva karmanâm | aspashtânâm vidhim samyag darçayishye pradîpavat || Paris, bibl. nationale Dev. 170. Chamb. 106. Bodl. Wils. 392. 465, Commentar dazu von (Âçârka) Âçâditya, Sohn des Cakradhara, Chamb. 134. 361. 370, 6, der im Beginn seine Quellen so aufzählt: grihyasamgraha-Lâtyâyana-Khâdiragrihya-Vâsishtha (Jurist) -Manv-Atri-Vishnu-Hârita-Bauddhâyana-Yogîçvara (= Yâjnavalkya, Jurist) -Paithînasi-Brâhma-Pâdma-Vaishnavâdîni çâstrâni vimriçya —. Ausser ihnen citirt er noch Çâtyâyana, Vriddhamanu etc. — Nicht zu verwechseln mit diesem Werk ist die ebenfalls den Namen karmapradîpa (-pikâ) tragende paddhati des Kâmadeva, Chamb. 457, 4, zu Pâraskara's Kâtîya-grihyasûtra.

An Kâtyâyana's Werk schliesst sich ferner Gobhilâcâryasuta's grihyasamgrahanâma pariçishtam in 205 çloka's, Bodl. Wils. 504 c. — Ferner Gobhilîye çrâddhakalpabhâshyam von Mahâpandita Mahâyaças, Chamb. 292, 2. 293 (89 fol.). 294, 2. — Gobhilîye navagrahaçântipariçishtam in 212 çloka. Astrologisch. Chamb. 404. — Chandogâhnikapaddhati von dem schon mehrmal erwähnten

gelehrten Râmakrishna (conf. Colebr. I, 230. 234), Ch. 193 auf 83 fol., worin er mit seiner gewöhnlichen Belesenheit Stellen aus circa 25 Juristen citirt, was zur Identificirung der kleinen dharmaçâstra (cf. Gildemeister l. c.) sehr wichtig ist. — Nur aus Citaten kenne ich das in çloka's verfasste Dâlbhyapariçish*t*am. Setzt dessen Existenz etwa ein Dâlbhyasûtram voraus? Der Name Dâlbhya erscheint häufig in der Chândogya Up., so III, 12 Dhăvako Dâlbhya*h*, III, 8 Caikitâyano Dâlbhya*h*, und ist gekannt im g. Garga P. IV, 1, 105. — Eine ganze Sammlung kleiner, zum S. V. gehöriger Pariçish*t*a findet sich Bodl. Wils. 466 auf 54 Blättern. So späten Ursprunges dieselben auch sind, so haben sie doch, wie alle kârikâ, einen grossen Werth, weil sie gewöhnlich in gedrängter Kürze die allgemeinen Puncte angeben, die sonst in den Sûtra und ihren Commentaren weitläuftig oder auch gar nicht auseinandergesetzt werden: es ist eine Art versus memoriales: 1) sâmagânâm chandas, dem Gârgya zugeschrieben, beginnt wie das Nidânasûtram: athâtaç chandasâm vicayam vyâkhyâsyâma*h*, am Schluss brâhma*n*ât Tân*d*inaç caiva Pingalâc ca mahâtmana*h* | Nidânâd Ukthaçâstrâc ca chandasâm jnânam uddhritam: 8 Abschnitte; 2) kratusamgrahapariçish*t*am 29 çloka; 3) viniyogasamgrahap. 33 çlok., beg. brâhma*n*aprathamâdhyâye mantrâ*n*âm viniyojanam; 4) somotpattip. 29 çloka, beg. agnihotram hut(v)âsînam Gârgyam v*r*iddham mahâmunim — Bhâguri*h* parip*r*ichati; 5. 6) Ârsham und Daivatam der Naigeyá Çâkhâ; 7) v*r*ishotsargap. in 23 çl., dem Kâtyâyana zugeschrieben; 8) upacârap. 6 çl.; 9) snânavidhip. 3 kan*d*.; 10) praush*t*hapadap.; 11) chandogânâm çrautaprâyaçcittap. über 100 çloka; 12) paxahomasamasyavidhânam; 13) aupavasathikam, 12 çl.; 14) smârtahomap.; 15) homadravyaparimâ*n*ap., 9 çl.; 16) zweites smârtahomap.; 17) pravâsap.; 18) annaprâçanam; 19) âdhânakârikâ, 22 çl.; 20) âdhânap. — Andre dergl., sich besonders auf die Verwandlung der *r*ic in sâma und stoma beziehend, finden sich Bodl. Wils. 375.

377. 382, ich habe sie leider, als ich in Oxford war, nicht speciell untersucht. Wilsons Catalog lautet zu 375: Stobhana Sa*m*hâra and eleven other short tracts ff. 88. A. D. 1581. Stoma. Pra*n*ata. Ârcika. three tracts ff. 36. Dvadhayayi! ff. 5. Mahânâmni ff. 7.; zu No. 377 Stoma and Stobha Chandasa ff. 39.; zu Nr. 382 Sâmavidhânam fol. 30 (citirt von Dhanvin und Râmak*r*ish*n*a). — Bedeutender an Umfang und Werth sind folgende, sich mehr an die çrautasûtra anschliessende Werke: Bodl. Wils. 505 Pancasvastyayana fol. 179. A. D. 1565. No. 506 Paun*d*arîkapaddhati fol. 134, mit Sâma-Accenten. No. 471 b. Somaprayoga 110 fol. (conf. E. I. H. 1729, 6). No. 72 eine prayogapaddhati, genannt Subodhinî, verfasst von Çivarâma, Sohn des Viçrâma, fol. 141, im Anfange k*r*ityacintâma*n*au svîye nir*n*îtânâm karma*n*âm prayogapaddhatim — Sâmagânâm hitârthâya kurve nâmnâ Subodhinîm. — Chamb. No. 105 eine karmapaddhati audgâtre somasamsthâsu, von ungenanntem Verfasser (sûtrâ*n*y âlokya sarvâni) S. 1652. fol. 51; bei den angeführten Sâma wird *r*ishi, Metrum angegeben und auch die Accente bezeichnet. Anupadasûtra und andere werden citirt. Ein Fragment davon findet sich auch Ch. 790. B. b., 2. — Schliesslich erwähne ich noch: Vâjapeyastomayoga Ch. 784. Das Sholaçiçâstram Ch. 335, 1 Samvat 1643, ebensowie maitrâvaru*n*açâstram, brâhma*n*âchansiç. (auch Bodl. Wils. 510), und achâvâkaçâstram (Çânkhâyanoktam) Ch. 335, 2—4 scheinen zum R. V. zu gehören. Sonst gehören noch hieher E. I. H. 1729. 1748. 135. cf. Benfey p. IX.

Was nun die verschiedenen Çâkhâ des S. V. betrifft, so lässt sich weder aus den von H. B. p. XV. angeführten Stellen der Purâ*n*a noch aus dem Cara*n*avyûha etwas Sicheres entnehmen, da letzterer nur in einer sehr apocryphischen Gestalt, nicht als, wenn auch nur angeblich, von Çaunaka verfasstes *R*ikpariçishtam, als welches er z. B. von Râmak*r*ish*n*a im Sanskâraga*n*apati verschiedentlich, leider aber auch stets sehr corrumpirt, citirt wird, sondern nur als Yaju*h*-

pariçistham auf uns gekommen ist: die auf den S. V. bezügliche Stelle lautet übrigens folgendermassen: Sâmavedah kila sahasrabhedam âsît, teshv anâdhyâyeshv adhîyânâs te çatakratunâ vajrenâbhihatâh pralînâh, çeshân vyâkhyâsyâmas, tatra Rânâyanîyâ nâma saptabhedâ bhavanti | Rânâyanîyâh Çâtyamugrâh Kâlopâ (cf. kathakâlâpâh g. kârta P. VI, 2, 37. schol. zu II, 4, 3) Mahâkâlopâ Lângalâh (cf. oben) Çârdûlâh Kauthumâç (cf. kathakauthumâh, kauthumalaukâxâh g. kârta P. VI, 2, 37. schol. zu II, 4, 3) ceti | tatra Kauthumâ nâma shadbhedâ bhavanti Âsurâyanâ (zu den prâncas gerechnet, g. taulvali P. II, 4, 61) Vâtâyanâh Prânjali-dvaitabhritâh Prâcînayogyâ (g. garga P. IV, 1, 105) Naigeyâh Kauthumâç ceti | teshâm adhyayanam, açîtiçatam âgneyam, pâvamânam catuhçatam, aindram tu shatçati caiva (!shadvinçatikam yâni Ch. 772. 785) gâyanti sâmagâs, tâny adhîtya tandâpracaro (!candât pracandataro E. I. H. 1635) bhavati, çishtâny adhîtyâshtâvinçako (-dhîtya çishtâvinçatiko ebend.) bhavati, tatra kecit punar (punar aukthikyam Ch. 785) riktantram sâmatantram samjnâdhâtulaxanam iti vidhîyante; ashtau sâmasahasrâni sâmâni ca caturdaça (conf. Benfey pag. XX oben), ashtau çatâni navatir daçati, savâlakhilyam || sarahasyam sasuparnam prexya tat sâmadarpanam, sâranyakâni sauryâny etat sâmagănam smritam (Ch. 66E. 376. 610. 772. 785. E. I. H. 1635). Damit ist nicht viel anzufangen. —

Wir wenden uns nunmehr zu dem von H. B. herausgegebenen Theile des S. V. zurück, dessen Eintheilung er pag. XV—XIX bespricht. Von den 1472 ric, die in demselben enthalten sind, finden sich 173 in der Vâjasaneyi-Sanhitâ und zwar, wo S. V. und R. V. nicht übereinstimmen, mit den Lesarten des R. V. (I, 2, 1, 1, 3 = Y. V. XV, 35 sind nah und dhehi nicht angegeben), nicht denen des S. V., sowol in der Mâdhyandina-, als in der Kânva-Çâkhâ, da sich die Verschiedenheiten dieser beiden Çâkhâ vornehmlich auf die wirklich dem Yajus angehörigen, nicht dem R. V. entlehnten

mantra beziehen; jedoch finden sich auch einzelne Ausnahmen, *theils* so, dass Y. V. die Lesart des S. V., nicht die des R. V. hat, sei es in beiden Çâkhâ, so: II, 9, 3, 1, 3 çardhyu; 4, 1, 23, 2 (aber sîshadhâti). 3. oder nur in M., während K. mit dem R. V. geht, so: II, 9, 3, 9, 2 vyaçema, *theils* so, dass Y. V. selbstständig von R. V. und S. V. dasteht, sei es in beiden Çâkhâ, so: II, 9, 3, 4, 3 abhyaiti und yathâmî anyo; 6, 3 tan na indro brihaspatir; 4, 1, 22, 3 sûmnâya; I, 6, 1, 2, 1 didyutad udadhir nidhi*h*: oder nur in K., so: I, 1, 1, 3, 2 vanute. Ein Vers II, 7, 1, 13, 2 findet sich blos in K. Vâj. S. 24, 21 (nicht auch in M.) und zwar mit der gegen S.V. und R.V. selbstständigen Lesart: svarvidam. — Von den 71, noch nicht in R. V. nachgewiesenen, Strophen finden sich ausser denen, die H. B. schon angeführt hat, noch vier im Y. V., nämlich I, 4, 1, 3, 9 brahma jajnânam Vâj. S. 13, 3; I, 5, 2, 2, 10 indro viçvasya râjati Vâj. S. 36, 8, wo hinzugefügt wird ça*m* no astu dvipade ça*m* catushpade; (zu I, 5, 2, 3, 8 bemerke ich aus Vâj. S. 4, 25 die Variante der Kâ*n*va-Çâkhâ atidyutat.) II, 8, 2, 19, 1 *r*itâvânam Vâj. S. 26, 6. — II, 9, 2, 8, 1 lautet Vâj. S. III, 9 so: agnir jyotir jyotir agni*h* svâhâ, sûryo jyotir jyoti*h* sûrya*h* svâhâ.

H. B. behandelt sodann p. XX—XXIX das Verhältniss der Varianten, theils derer, die sich zu der Stevenson'schen Ausgabe finden, theils derer, die sich überhaupt zwischen S. V. und R. V. ergeben. Er geht dabei von der irrigen Voraussetzung aus, dass die Çâkhâ-differenz sich nicht auf Lesarten erstrecke; schon die Vâj. spec. II, 200—203 (erschienen im October 1847) angeführten variae lectiones der Kâ*n*va-Çâkhâ im Vergleich zur Mâdhyandina-Çâkhâ widerlegen diese Voraussetzung. So scharfsinnig nun auch H. B.'s specielle Vermuthung über die Entstehung des Stevenson'schen cod. B

*) Auch Taitt. S. V, 2, 7, 1, Taitt. Âr. X, 1, 10. Aitar. Br. 1, 19, cf. Roth zur Gesch. p. 63, wozu ich noch bemerke, dass die Worte: ime vai rodasî sich Taitt. S. V, 1, 5, 4, und die Worte: ime açvinâ sa*m*vatsaras ebend. V, 6, 4, 1 finden.



ist, so bleibt es doch viel einfacher anzunehmen, dass B wirklich nicht der Çâkhâ der R â *n* â y a n î y a, wie unser Text, sondern der Çâkhâ der K a u t h u m a, wovon, wie Cara*n*avyûha lehrt, die (zu B. häufig stimmende) N a i g e y a çâkhâ eine Abtheilung ist, angehöre. Was die oft durch den Accent schon als Fehler erwiesenen Varianten in Stevenson's Ausgabe, die sich jedenfalls an die Râ*n*âyanîya Çâkhâ anschliesst, anbetrifft, so ist H. B. im Allgemeinen wol stets berechtigt zu den Lesarten, die er denselben vorzieht (pag. XXIII, l. 4 lies: tvasmai, p. XXIV, l. 21 lies: çâcîgo, XXV, l. 11 lies: hunma, XXVI, l. 12 lies: 8, 3 und 6. l. 14 lies: ebendas. 2.): den Charakter wirklicher variae lectiones scheinen mir indess entschieden, ausser einigen andern, weniger sichern Stellen, zu tragen: I, 1, 2, 2, 10 atharvyum, II, 5, 2, 19, 3 haryatam, II, 7, 2, 1, 1 rukmin, II, 7, 2, 5, 4 rebhan (conf. Nirukti 14, 13), II, 7, 3, 10, 3 gabhastyo*h*, man müsste denn eine seltsame Nachlässigkeit bei Stevenson annehmen wollen. Wir haben oben gesehen, dass es m e h r e Schulen der Râ*n*âyanîya giebt, und ich stehe darum nicht an, die Benfey'sche Recension einem andern Zweige derselben zuzuweisen, als die Stevenson'sche, worauf auch die verschiedene Eintheilung hinweist. — Was das Verhältniss des S. V. zum R. V. betrifft, so muss man sich nur recht klar und anschaulich die Art und Weise vergegenwärtigen, wie überhaupt diese Lieder entstanden, wie sie dann von den weiter wandernden Stämmen mit in die Ferne fortgetragen, daselbst heilig galten, während sie auf dem heimathlichen Boden entweder, weil im unmittelbaren Volksbewusstsein lebend, mit der Zeit entsprechende Umgestaltungen erhielten, oder neuen Liedern weichend verdrängt wurden und in Vergessenheit geriethen. Die Fremde erst umgiebt das Heimische mit dem heiligen Zauber, die Ausgewanderten bleiben auf der alten Stufe, ängstlich genau das Alte wahrend, während daheim das Leben sich neue Bahnen bricht. Neue Nachzügler aus der Heimath rücken nach, verbinden sich mit den nun schon im neuen Lande Ansässigen,

und nun werden die alten und die neuen Lieder und Gebräuche verschmolzen, und treu, aber uncritisch, von fahrenden Schülern bei verschiedenen Meistern gelernt und eingeprägt (hierüber sind besonders instructiv mehre Itihâsa des V*r*ihad Âra*n*yaka), so dass eine bunte Mischung entsteht. Andere, Gelehrtere, bestreben sich dann wieder, Ordnung hineinzubringen, das Zusammengehörige zusammenzustellen, das Verschiedene zu trennen, und man gelangt dabei zu theologischer Intoleranz, ohne welche feste Gestaltung eines Textes oder Canons unmöglich ist. Nicht zu übersehen ist der Einfluss der Höfe, z. B. des in Yâjnavalkya seinen Homer gefunden habenden Janaka, Königs von Videha. Irgend annähernd klare Einsicht in das gegenseitige Verhältniss der verschiedenen Schulen ist weder aus den Purâ*n*a noch aus dem Cara*n*avyûha zu erreichen, sondern einzig und allein durch eine Vergleichung der in den verschiedenen Brâhma*n*a und Sûtra erwähnten Lehrer theils unter einander, theils mit dem Text des Pâ*n*ini und dem dazu gehörigen Ga*n*apâ*t*ha und scholion, für deren Reinigung freilich eine Durchsicht des Patanjali allein genügende Garantie bieten würde. — Das Verhältniss zwischen R. V. und S. V. steht übrigens in einer gewissen Analogie zu dem zwischen weissem und schwarzem Yajus und wie wir in dem Brâhma*n*a des ersteren oft genug die Lehrer, welche Repräsentanten des letzteren sind, geschmäht sehen, so kann es uns auch nicht befremden, wenn Pai*n*ginah und Kaushîtakina*h* in den S. V. brâhma*n*a geschmäht werden. Eigenthümlich ist hiebei die Verbindung, in welcher wir häufig Schulen des S. V. mit denen des Taittirîya erblicken. Hier wird die Zukunft noch viel Licht zu schaffen haben. Da die meisten Brâhma*n*a theils ihrer Voluminosität, theils ihres Inhalts wegen, wol schwerlich je wirklich edirt werden, so erscheint es als höchst wünschenswerth, dass die in ihnen verborgenen literaturgeschichtlichen Notizen herausgeschält werden.

H. B. geht sodann auf die Sandhi-Gesetze des R. V. und S. V.

über, eines Theils diejenigen, in welchen uns *diese beiden* Veda überliefert sind, p. XXIX—XLIX, andern Theils die, unter welchen sie gedichtet sind, woran sich eine Discussion über die beiderseitigen padapâṭha anschliesst, pag. XLIX — LXIV. Der ungeheure Stoff, der sich Hrn. B. hier darbot, ist mit einer musterhaften Genauigkeit und Sorgfalt bewältigt. So wenig ich indess die Böhtlingk'sche Schreibart billigen kann, in welcher der allmälig herausgebildete Schriftgebrauch völlig der grammatisch erkannten Structur geopfert wird (als ob man mitsus für missus schreiben wollte), so wenig kann ich der des Hrn. B. beitreten, wo die diplomatische Critik so weit getrieben wird, selbst notorische Fehler, wohin alle die p. XLVII aufgezählten Fälle gehören, in den Text aufzunehmen (abhra, Wolke, stammt wie abhva von einer Wurzel abh und ist mit nichten aus abbhra zu erklären). Schreibarten wie: invatas statt: innvatas aus: in nu atas gehören nicht in den Text, wo man, besonders wenn er nicht accentuirt ist, die drei Worte nicht von einer Form der √ inv würde unterscheiden können, sondern in die Noten.

Die Einleitung schliesst hierauf mit einigen sehr guten Andeutungen über die Verhältnisse der überlieferten Interpretation der Vedas. Es folgt auf 162 Seiten der Text, mit Berücksichtigung der bei den vielen Accentzahlen äusserst schwierigen Correctur *sehr correct* gedruckt: ausser den schon von H. B. bemerkten Druckfehlern finde ich noch folgende: p. 99, l. 2 v. u. lies: sutâsa*h*, p. 124, l. 11: somya, p. 141, 2 viçvâs. An den Text schliessen sich bis p. 250 Noten, in welchen Dichter, Gottheit, Name (für welche drei ein alphabetischer Index *sehr wünschenswerth* war), Metrum und Varianten jedes Verses behandelt werden (p. 168, 2, 5 lies: und ram, 226, 2, 54 xi sânasim); darauf folgt ein alphabetischer Index der Versanfänge bis p. 256, und zuletzt Nachträge (zumeist aus der Anukrama*n*î der Naigeya-Çâkha) und Verbesserungen bis p. 280. Un-

angenehm ist es, dass der Text in eine so grosse Menge Abtheilungen zertheilt ist, dass man stets 5 Zahlen nöthig hat, um eine Stelle zu bezeichnen, wodurch Aufsuchen und Citiren sehr erschwert wird. H. B. hätte sehr wol die 585 *r*ic des Årcikam und die 1223 des Staubhikam auf eigene Hand hin auch fortlaufend zählen können; statt I, 6, 2, 4, 7 würde es dann heissen I, 584, und II, 1222 statt II, 9, 3, 9, 2. — In neuer Zählung folgt sodann auf 210 Seiten das äusserst dankenswerthe, accentuirte Glossar. Zwar kann Ref. nicht immer mit den gegebenen Etymologieen, besonders wo sie die verwandten Sprachen berühren, sich in Einklang befinden — z. B. ist δεσποτης jâspati, Einl. XLIV, dann kann δεσποινα nicht dâsapatnî sein, Glossar p. 89; nur eins von beiden ist möglich: — pari*n*as heisst nicht „um die Nase seiend", sondern gehört zu √prì, *füllen*, wie dravi*n*as zu dru, itiner zu i,it: — die Worte iucunditatis dominus Vâj. S. spec. I, 29 beziehen sich nicht auf vanargu, sondern auf vanaspati, wie sich aus den unmittelbar folgenden Worten ergiebt: — udvayas ibid. p. 9 ist defaecatus: — Y. V. XII, 27 liest sûrye, cf. unter bhûmi: — so ist doch auch hier, wie bei Besprechung der sandhi-Gesetze, das Material mit *grösster Sorgfalt* verarbeitet. Dem vergleichenden Sprachforscher wird dieses Glossar von besonderem Interesse sein, hier findet er nun endlich einmal, wonach er so lange gesucht, vedische Worte erklärt. Freilich ist es ein im Verhältniss noch ungemein geringer Theil des vedischen Sprachschatzes, den er hier vorfindet, in einigen Jahren wird auch hierin bedeutend Mehres vorliegen, drum aber bei Zeiten angefangen, ehe die Masse zu gross wird! — Den Schluss des Werkes macht die mit auf Sâya*n*a's Commentar bezüglichen Noten versehene Uebersetzung (bis p. 298): auch über sie kann man nur ein sehr anerkennendes Urtheil fällen. H. B. hat oft, und meist mit Glück, das Metrum des Originals auch in der Uebersetzung beibehalten, und wenn der Sinn oft dunkel ist, so trägt das Original selbst die Schuld. Der

des Sankrits nicht kundige Leser möge nicht vergessen, dass die ganze Sanhitâ des S. V., vorzüglich aber der erste Theil derselben, so zu sagen eine Anthologie ist von einzelnen Rigvedaversen, und dass man darum an dieselbe nicht den Anspruch einer fortschreitenden Gedanken-Verbindung erheben darf. H. B. hat sich im Allgemeinen strict an den Commentar gehalten, und wo er abwich, die Auffassung des Comm. in der Note angeführt. Es kann nicht fehlen, dass diese sehr oft von der Anwendung der Verse beim Opfer influenzirt wird, und dass derselbe Vers, je nachdem er im R. V., Y. V. oder S. V. steht, verschieden übersetzt wird; die ihm im R. V. zukommende Bedeutung, wo er im Zusammenhange des Liedes steht, ist dann jedenfalls wol als die ursprüngliche festzuhalten. II, 7, 3, 19, 1 z. B. ist Y. V. 33, 82 nach Mahîdhara zu übersetzen: dir, dessen Feinde alle diese frommen knechtischen Geizhälse sind, auch der bei dem streitbaren gerüsteten Vaiçya verborgene Reichthum offen steht (in der Note des Hn. B. p. 284 ist zu lesen: vidyâ ha vai brâhma*n*am âjagâma gopâya mâ çevadhish *t*e 'ham asmiti, cf. Nir. 2, 4 und Sây. p. 41 ed. Müller; ferner vipraxatrâdika*h* sarvo loka*h* b*r*ihaspatisava [= vâjapeya]-râjas°; p. 263 Not. 3 lies naditire yajnak.); II, 1, 1, 8, 3 lautet Y. V. 26, 18 also: All diese Güter der Menschen möge der Herr (Soma) uns herbeibringen: wir trachten danach, zu spenden begierig.

Die äussere Ausstattung des Buches ist vortrefflich (der Druck nur oft etwas zu eng), und ich kann nicht umhin, die *Bibliotheken* zum Ankauf desselben besonders aufzufordern, da der Verleger sonst bei den jetzigen Zeiten trotz des nothwendig hohen Preises schwerlich Lust zu neuen dergl. werthvollen, aber kostspieligen Unternehmungen behalten möchte.

A. W.

5*



Ueber den Taittirîya-Veda, astronomische Data aus beiden Yajus, und eine Stelle des Taitt. Brâhma*n*a über die naxatra.

Der Taittirîya-Veda ist leider auf den europäischen Bibliotheken sehr wenig und schlecht vertreten, so dass an eine Herausgabe desselben, mit Ausnahme des Âra*n*yaka, nach den vorhandenen Hülfsmitteln nicht zn denken ist. Hoffentlich wird die asiatische Gesellschaft von Bengalen dieselbe in ihre Hand nehmen, und durch ihren gelehrten Secretär Dr. E. Roer in's Werk setzen lassen; ist sie ja doch erst neuerlich wieder von dem Directorium der ostindischen Compagnie, dessen grossartige Verdienste um die Herausgabe der Veda's nicht genug gerühmt werden können, zu dergl. Publicationen aufgefordert worden.

In der Chambers'schen Sammlung in Berlin befindet sich ausser der kleinen κατ' ἐξοχὴν sogenannten Taittirîya-Upanishad (No. 36. 125. 126), welche eigentlich den siebenten kân*d*a des Taittirîya Âra*n*yaka bildet, mit Çankara's Commentar dazu (No. 222. 230) und ausser 6 andern kân*d*a's des Taitt. Âra*n*yaka II—IV. VIII—X (36.) nur ein Ârshâdhyâya, d. i. eine Liste der Verfasser der mantra's für die Cârâya*n*îyaçâkhâ *) (No. 40. fol. 8 Blätter), nach welchem

*) Ueber diese Çâkhâ giebt der Cara*n*avyûha folgende Data: yajurvedasya sha*d*açîtir bhedâ bhavanti, tatra Carakâ nâma dvâdaçavidhâ bhavanti Carakâ, Hvarakâ*h*, Ka*t*hâ*h*, Prâcyaka*t*hâ*h*, Kapish*t*halaka*t*hâç, Cârâya*n*îyâ, Vârtântavîyâ*h*, Çvetâçvatarâ, Aupamanyavâ*h*, Ain*d*ineyâ, Maitrâya*n*îyâç ceti. Aupamanyava heisst ein häufig von Yâska citirter Grammatiker; mit demselben patronymischen Namen wird Çat. Br. X, 6, 1, 1 Mahâçâla Jâbâla genannt. Von der Maitrâya*n*îya Çâkhâ ist ein Fragment einer paddhati zu ihrem

auf 356 Blättern ein sehr schön, aber leider (wie fast alle Taittirîya codices) ganz incorrect geschriebenes Werk folgt, welches ekottaraçatâdhvaryuçâkhâprabhedabhinne çrîmadyajurveda kâ*t*hake die Çarakaçâkhâ enthält, und wie alle Taittirîya-Schriften (sei es Sanhitâ, Brâhma*n*a oder Âra*n*yaka) aus einem bunten Gemische von mantra's (Versen im Metrum), Yajus (Versen in Prosa) und erzählenden oder didaktischen Stellen besteht, mit demselben Verse als die andern Çâkhâ's (ishe tvorje tvâ) beginnt, im Anfang auch ähnliche Reihenfolge beobachtet, übrigens aber ganz anders eingetheilt ist, nämlich zuerst in 40 sthânaka's, die entweder nach dem Inhalt oder nach den Anfangsbuchstaben benannt und selbst wiederum in 3 Abtheilungen (grantha) gesondert sind, deren erste i*t*himikâ, zweite madhyamikâ, dritte orimikâ heisst: also z. B. der erste Abschnitt schliesst: iti çrîyajushi kâ*t*hake (cf. Nir. X, 5) Carakaçâkhâyâm i*t*himikâyâm puro*d*âçasthânakam nâma prathamam; dann adhvaram nâma dvitîyam sthânakam etc. Diesen drei grantha's folgt ein vierter, der mit folgenden Worten abgefertigt wird: iti hira*n*yagarbham nâma catvârinçam sthânakam | sampûr*n*am ceyam orimikâ | çrîgranthatraye madhyapa*t*hitâç ca yâjyânuvâkyâs sampûr*n*â*h* | asmin granthatrayâbhyantare yâjyânuvâkyâ nâma caturtho grantha*h*,

g*r*ihyasûtra in der Walker'schen Sammlung (No. 182b.) in Oxford vorhanden, in welchem die 16 vedischen sa*m*skâra behandelt werden, siehe Zeitsch. d. D. morg. Ges. II, p. 341. Sie umfasst, wie der Cara*n*avyûha lehrt, mehre Unterabtheilungen, die Mânavâ*h*, Vârâhâ*h*, Dundubhâ*h*, Châgaleyâ*h*, Hâridravîyâ*h* (deren Brâhma*n*am, nicht kalpasûtram, von Yâska citirt wird; siehe Roth Einl. zur Nir. p. XXIII) und Çyâmâyanîyâ*h*. In den Commentaren zu Kâtyâyana's sûtra wird das Maitram, Mânavam, Kâ*t*hakam oder Maitrasûtre, Ka*t*hasûtre, Mânavasûtre, Manu*h* beständig citirt. Ich möchte glauben, dass das Mânavam dharmaçâstram in einem engen Zusammenhange mit diesem Mânavam sûtram, etwa mit seinem g*r*ihya-Theil, steht, ebenso wie Kâtyâyana als Verfasser mehrer sûtra und einer auch als g*r*ihyântaram (zweites g*r*ihyam) bezeichneten dharmasanhitâ genannt wird (conf. pag. 58).

der wiederum in dreizehn nach Inhalt und Anfangsworten benannte anuvacana's eingetheilt ist, und mit welchem die Carakaçâkhâ als sampûr*n*â angegeben wird. An eine Herstellung dieses Brâhma*n*am aus d i e s e m codex ist nicht zu denken.

Glücklicher Weise aber befindet sich in der Bibliothek zu Wien nach einer Mittheilung Dr. R i e u's ein Manuscript in Kashmirschrift, welches sich speciell mit den Taittirîya zu beschäftigen scheint und möglicher Weise ein Commentar zu dem eben besprochenen Werke ist. Er wird daselbst einmal geschlossen: iti Yajushi kâ*t*hake Carakaçâkhâyâm orimikâyâm prâyaçcittinâma pancatrinçam sthânakam sampûr*n*am (cf. Chamb. 40, p. 297 a.) und einmal begonnen Yajurvedakâ*t*hake Laugâxisûtre yaj*n*apariçish*t*e tarpa*n*akha*nd*am vyâkhyâsyâma*h*. Dr. B o l l e r giebt uns vielleicht nähere Auskunft darüber. Ich bemerke hier beiläufig, dass, so wie der Taittirîya Veda älter ist, als der Vâjasaneya Veda, so auch Laugâxi *), der Verfasser des Taittirîya sûtra, älter ist, als Kâtyâyana, der Verfasser des Vâjasaneya sûtra, denn ersterer wird von diesem (I, 6, 24) citirt, cf. p. 55.

In P a r i s findet sich vom Taittirîya Veda nichts als die kleine Upanishad.

In L o n d o n (E. I. H.) ist der einzige vollständige, leider aber sehr incorrecte Codex der T a i t t i r î y a S a n h i t â E. I. H. 1701. 1702. in ihren 7 Ash*t*aka's oder richtiger kâ*nd*a's, der Samvat 1853. 1854, wol erst für C o l e b r o o k e, abgeschrieben ward, in dem Sanhitâpâ*t*ha ohne Accente. Das erste Buch findet sich im Padapâ*t*ha, aber auch ohne Accente auf der Bodleiana in Oxford, Wils. 361. Sâya*n*a's Commentar dazu ist blos für das 7te Buch da: E. I. H. 1325 und gleichfalls in einem trostlosen Zustande. Die Çâkhâ, zu welcher diese codices gehören, ist nicht angegeben, vielleicht die Âpa-

*) Die ältere Form ist Laukâxi (Lokâxi), wie sich solche Erweichungen sehr vielfach finden, conf. Patancala und Pâtanjali, Aupacandhani und Aupajandhani, Mâthava u. Mâdhava, Gâthin u. Gâdhi, Kuçri und Gauçra.

stambî çâkhâ, die nach Colebrooke I, 200 wenigstens in seinen Händen war (cf. unten), jedenfalls ist es nicht die Âtreyî çâkhâ, von deren Anukramaṇî, die sich in doppelter Gestalt, in Prosa und in çloka's *), E. I. H. 965. 1623, nebst einem Vieles dunkel lassenden Commentare vorfindet, sie oft sehr abweichen. Bhâskara Miçra, von dessen Commentare zur Taittiriya Sanhitâ ein Fragment (zu IV ashṭaka oder kâṇḍa, 5 praçna oder prapâṭhaka, 1—11 anuvâka) E. I. H. 1625 erhalten ist, folgt übrigens derselben Çâkhâ als der Textcodex. — Der Umfang der Sanhitâ ist ziemlich beträchtlich.

Asht. I	enthält	8	praçna,	146	anuvâka,	342	kaṇḍikâ,
» II	»	6	»	75	»	384	»
» III	»	5	»	55	»	206	»
» IV	»	7	»	82	»	279	»
» V	»	7	»	120	»	403	»
» VI	»	6	»	66	»	333	»
» VII	»	5	»	107	»	251	»
Alle 7 Bücher zusammen enthalten also		44	praçna,	651	anuvâka,	2198	kaṇḍikâ.

Innerhalb jeder kaṇḍikâ sind die Worte gezählt und die Zahl der Worte, die über die nach gleicher Wortzahl abgetheilten kaṇḍikâ's überschüssig sind und nicht mehr zu einer vollständigen kaṇḍikâ hinreichen, nebst dem Schlusswort jeder kaṇḍikâ, ist am Schluss des Anuvâka angegeben, hie und da aber, wo der Anuvâka aus einer einzigen kaṇḍikâ besteht, nur die Wortzahl und das Anfangswort. Ebenso die Anfangsworte der Anuvâka's und der je zehnten kaṇḍikâ am Schluss des praçna, die der praçna's am Schluss

*) Çloka 25 — 27 lauten daselbst so: Vaiçampâyano Yâskâya etâm prâha (sma coni.) Paiṅgaye | Yâskas Tittiraye prâha, Ukhâya prâha Tittiriḥ || 25 || Ukhaḥ çâkhâm imâm prâha Âtreyâya yaçasvine | tena çâkhâ praṇîteyam Âtreyîti ca socyate || 26 || yasyâm padakṛid Âtreyo, vrittikâras tu Kuṇḍinaḥ (confer. Kauṇḍinya Taitt. Prâtiç. I, 5. II, 5. 7; Roth zur Lit. 66) | tâm vidvânso mahâçâkhâm bhadram açnuvate mahat || 27 ||.

des Buches. Die Abtheilung der ka*nd*ikâ's ist natürlich oft ganz gegen den Sinn, weil eben *nur* die Wortzahl als principium dividendi angenommen ist. Oeftere sandhi zwischen zwei ka*nd*ikâ's bezeugt früheres Ungetrenntsein.

Von dem Taittirîya Brâhma*n*a, dessen Existenz sogar bisher in Frage gestellt war (siehe Roth zur Lit. S. 3), ist in Europa nur das 3te und letzte Buch nebst Sâya*n*a's Commentar dazu (E. I. H. 1145) in einem leider sehr schlechten Exemplar vorhanden. Während das Çatapathabrâhma*n*a, gewöhnlich Wort für Wort dem Text der Vâjasaneyi Sanhitâ folgend, eigentlich als eine liturgisch-dogmatische Exegese desselben zu betrachten ist, der aber theilweise ein anders geordneter Text zu Grunde gelegen haben mag, steht das Taittirîya Brâhma*n*a auf derselben Stufe als die Taittirîya Sanhitâ, und ist nur zeitlich, nicht qualitativ von ihm verschieden, d. i. es ist später, es ist nur ein Nachtrag zur Sanhitâ, theils die in der Sanhitâ stehenden mantra's nochmals aufführend (wo dann Sâya*n*a auf seinen Commentar zur Sanhitâ verweist und die Stelle nicht weiter erklärt) und liturgisch begründend; theils die liturgischen Regeln (vidhi's) weiter ausführend, oder auch ganz neue hinzufügend, z. B. die über den in der Taittirîya Sanhitâ ganz fehlenden purushamedha. Sâya*n*a's Commentar beginnt also: agnihotrâdikam karma dvitîye kâ*nd*a îritam | naxatresh*t*yâdikam karma tritîye tu pravaxyate | âdyaprapâ*t*hake suvarbhâge yâjyânuvâkyakâ*h* | krame*n*esh*t*ishu var*n*yante (vyâyate cod.) uttarasmi*n*s tadish*t*aya*h* || tatra prathame 'nuvâke devanaxatrâ*n*âm yâjyânuvâkyâ*h* | tadvibhâga *r*igbrâhma*n*e samâmnâta*h* | k*r*ittikâ*h* prathamam viçâkhe uttamam tâni devanaxatrâ*n*i | anurâdhâ*h* prathamam apabhara*n*î uttamam tâni yamanaxatrâ*n*îti |.

Im 2ten anuvâka folgen demnach yamanaxatrâ*n*âm ish*t*ishu yâjyânuvâkyâ*h*; im 3ten cândramasâdish*t*inâm yâj°. Die drei folgenden anuvâka enthalten die vidhi's dieser ish*t*aya*h* in derselben Reihen-

folge, z. B. atha tritîyasya naxatrasyesh*t*im vidhatte | somo vâ akâmayataushadhînâm râjyam abhijayeyam iti, und so stets die betreffende Gottheit.

Die beiden folgenden prapâ*t*haka sind pûrva*m* mantravyâkhyâprasangato vyâkhyâtau, ihr Sinn ist daher sanhitâyâ bhâshye nachzusehen. Im 4ten prapâ*t*haka ist der purushamedha behandelt, nämlich naramedhasya paçava*h* aufgezählt. Im 5ten prapâ*t*haka folgen ish*t*ihautrasya mantrâ*h*, die auch schon früher in der Sanhitâ erklärt sind. Im 6ten prapâ*t*haka ist das pâçukam hautram enthalten. Im 1sten anuvâka yûpasanskârâ*h*, im 2ten prayâjavishayâ maitrâvaru*n*apraishâ*h*, im 3ten etc. prayâjayâjyâ âprîsanjnakâ*h*. Der 7te prapâ*t*haka heisst achidrakâ*nd*am, enthält prâyaçcitta's, im ersten anuvâka die darçapûr*n*amâsesh*t*ivishayâ*n*i prâyaçcittâni, im zweiten agnihotrasâ*m*nâyyasâdhâra*n*âni prây. u. s. w. Im 8ten und 9ten prapâ*t*haka wird das Pferdeopfer behandelt. IX, 6, 7 werden die Zoten des 23sten Buches der Vâjasaneya Sanhitâ symbolisch ausgelegt, als auf das râsh*t*ram bezüglich. Die drei letzten prapâ*t*haka sind nach dem, was wir unten aus dem Commentar Sâya*n*a's zum Âra*n*yaka sehen werden, von dem muni Ka*t*ha verfasst, womit auch die Anukrama*n*î *) der Âtreyîçâkhâ übereinstimmt. Sâya*n*a erwähnt aber hier nicht das Geringste davon. Der 10te

*) Es ist mir aufgefallen, dass in diesen drei letzten Büchern die dem Taittirîya Veda sonst in den Yajusstellen und oft auch in den geborgten *R*igversen eigene Distraction der Halbvokale selten vorkömmt, es heisst z. B. vy*r*iddha, svarga, nicht viy*r*iddha, suvarga. Sollte dies auf Rechnung des andern Verfassers kommen? Die Anukrama*n*î der Âtreyîçâkhâ sagt nämlich ausdrücklich, nachdem sie die Theile des Taittirîya Veda bis T. Brâhm. III, 9 und darauf die vier letzten Bücher des Âra*n*yaka aufgezählt hat: etâvat Tittiri*h* provâcâ 'thâsh*t*au kâ*t*hakâni sâvitra (T. Br. III, 10) -nâciketa (III, 11) -câturhotravaiçvas*r*ijâ (III, 12) -'ru*n*âh (T. Âr. I, 1 seq.), panca citayo diva*h*çyenayopâdyâç cesh*t*aya*h* (tubhyam devebhyas tapasâ devebhyo dvau dvâv anuvâkau, die aber der Âtreyîçâkhâ eigenthümlich zu sein scheinen, da ich sie nicht im vorhandenen Texte finde) svâdhyâyabrâhma*n*am (T. Âr. II, 1 seq.) ash*t*amam.

prapâ*t*haka enthält sâvitrâgnicayanâ*n*gamantrâ*h* und das brâhma*n*am, d. i. die dogmatische Erläuterung dazu. Der 11te prapâ*t*haka behandelt Nâciketâkhyacayanam. Der achte anuvâka dieses Buches ist sehr ähnlich dem Anfange der sogenannten Kâ*t*haka-Upanishad. Das 12te Buch betrifft câturhotracayanam und vaiçvasr*i*jacayanam. Der Codex ist sehr schlecht, hie und da sind Löcher oder Auslassungen.

Später hinwiederum als das Taittirîya Brâhma*n*a, jedoch viel enger und näher, als dieses an die Sanhitâ, an dasselbe sich anschliessend ist das Taittirîya Âra*n*yaka, eine der interessantesten, aber auch dunkelsten vedischen Schriften, die ich kennen zu lernen Gelegenheit gehabt habe: ara*n*yâdhyayanâd etad âra*n*yakam itîryate | ara*n*ye tad adhîyîtety (Âr. I, 32, 3) evam vâkyam pracaxyate. Der Beginn des Âra*n*yaka fügt sich denn auch genau an den Schluss des Brâhma*n*a an, indem nämlich in dessen letzten 3 prapâ*t*haka's 4 dem muni Ka*t*ha zugeschriebene Schriften stehen, bei denen der ara*n*yâdhîtiniyama*h* nicht stattfindet, die beiden ersten Bücher des Âra*n*yaka dagegen zwei dgl. demselben zugeschriebene Schriften enthalten, die ara*n*ye 'dhyetavyâ*h* sind. Sâya*n*a in seinem vortrefflichen Commentare zu den sechs ersten Büchern des Âra*n*yaka (E. I. H. 1330) setzt dies folgender Maassen auseinander:

Ka*t*hena muninâ dr*i*sh*t*am kâ*t*hakam parikîrtyate |
sâvitro nâciketaçca câturhotras tr*i*tîyaka*h* || 10 ||
tur(i)yo vaiçvasr*i*ja stad (syâd?) vahnir âru(*n*a) ketuka*h* |
svâdhyâyabrâhma*n*am ceti sarva*m* kâ*t*hakam îritam || 11 ||
nâ 'ra*n*yâdhîtiniyama*h* sâvitrâdicatush*t*aye |
atas tad brâhma*n*agranthe çrutam vyâ(khyâ)tam apy ada*h* || 12 ||
vahnir âru*n*aketvâkhya*h* kâ*t*hake pancamah çruta*h* |
âra*n*yakâdâv âmnâtas, tadvyâkhyâ 'tha pratanyate || 13 ||.

Im 2ten prapâ*t*haka folgt also dann das svâdhyâyabrâhma*n*am *).

*) In dessen 9. und 10. anuvâka (ähnlich wie Çat. Br. XI, 7, 1 seq., conf.

Im dritten prap. folgen câturhotraciter mantrâh, denn zwar ist brâhmanagranthasya tritîyakânde dvâdaçaprapâthake brahma vai caturhotâra ity asminn anuvâke (Taitt. Br. III, 12, 1) câturhotraciter brâhmanam uktam, na tu tanmantrâs tatroktâh, teshâm aranye 'dhyetavyatvât, und darum stehen sie nun in diesem prapâthaka (Sâyana's Commentar zu diesem dritten Buche ist doppelt vorhanden, ausser in E. I. H. 1339 auch noch ebenda 2384 No. 2.).

Im vierten prapâthaka sind enthalten pravargyamantrâh.

Im fünften tadbrâhmanam, beide sind also anyonyâbhikânxinau und werden daher von Sâyana zusammen erklärt.

Im sechsten prapâthaka stehen mantra des pitrimedha.

Hier, wie im Commentar zum Brâhmana, citirt Sâyana fortwährend das Kalpasûtra des Baudhâyana, hier und da auch das des Âpastamba und Bhâradvâja.

An den sechsten prapâthaka schliessen sich noch vier Upanishads an, deren jede einen prapâthaka bildet. Zunächst nämlich folgt die gewöhnlich so genannte, von Çankara u. a. erklärte Taittirîyopanishad (in der Anukramanî zur Âtreyî Çâkhâ sâmhity upanishad genannt), dann zwei ebenda Vârunî- genannte Upanishaden (dort sind es aber deren drei) und zuletzt die daselbst so wie auch in Sâyana's Commentar dazu (E. I. H. 2384 a. und in Bengali und zwar verkürzt 1095 d. Zu prapâthaka 7—9 ist kein Commentar von Sâyana in Europa vorhanden) yâjnikî und dazu noch Nârâyanîyâ genannte Upanishad, die auch unter den dem Atharvaveda zugehörigen Upanishads (s. Colebr. I, 76), aber dann mit merklichen, spätere Zeit beurkundenden *) Abänderungen erscheint. Das Ver-

Colebr. M.E. I, 12. 67. Vrih. K. Pol. II. 4, 10. IV, 1, 2) die heiligen Schriften also aufgezählt werden: „ricah; yajûnshi; sâmâni; atharvângirasah; brâhmanânitihâsân purânâni kalpân (kalpasûtrâni prayogapratipâdakâni) gâthâ nârâçansîh"; cf. Yâjnavalkya I, 45, edit. Stenzler; Mund. Up. I, 1.

*) z. B. anuv. I, 5, 7 Kâtyâyanâya vidmahe Kanyâkumârim dhîmahi, tan no Durgih pracodayât — ist im Atharv. verwandelt in: Kâtyâyanyai

hältniss derselben zur vorhergehenden Upanishad drückt Sâyana so aus:

Vâru*n*yupanishady uktâ brahmavidyâ sasâdhanâ,

Yâjnikyâm khilarûpâyâm tachesho 'trâ 'bhidhîyate ‖ *)

Diese Narâya*n*îyâ Upanishad würde sonach in den Augen des Sâya*n*a die späteste aller zum Taitt. Veda selbst gehörigen Schriften sein und nicht nur der Inhalt rechtfertigt dies vollkommen, sondern vielleicht auch die grosse Mannigfaltigkeit, die sich nach Sâya*n*a's eignem, hier einmal kritischen Anstrich tragendem Zeugnisse in Bezug auf die Textlesarten dieser kleinen höchst interessanten Schrift vorfindet. Er sagt nämlich: tadîyapâ*t*hasampradâyo deçaviçesheshu bahuvidho d*r*içyate | tatra yady api çâkhâbhedâ*h* kâra*n*am, tathâ'pi Taittirîyâdhyâyakais tattaddeçanivâsibhi*h* çish*t*air âd*r*itatvât sarvo'pi pâ*t*ha upâdeya eva | tatra Drâvi*d*ânâm **) catu*h*shash*t*yanuvâkapâ*t*ha*h* | Ândhrâ*n*âm **) açîtyanuvâkapâ*t*ha*h* | Kar*n*â*t*akeshu keshâ*m*cic catu*h*saptatyanuvâkapâ*t*ha*h* | apareshâm navâçîtyanuv. | tatra vayam pâ*t*hântarâ*n*i yathâsambhavam sûcayanto 'çîtipâ*t*haprâdhânyena vyâkhyâsyâma*h*. Sehr seltsamer Weise ist nun aber bei Sâya*n*a der catu*h*shash*t*yanuvâkapâ*t*ha zu Grunde liegend, den Grund dazu giebt er zu 1, 5 so an: mâ no — pâtaya, ita*h*param teshu teshu deçeshu çrutipâ*t*hâ*h* atyantavilaxa*n*âs tatra vijnânât prabh*r*itibhi*h* (?) pûrvanibandhakârai*h* Drâvi*d*apâ*t*hasyâd*r*itatvâd vayam api tam evâd*r*itya vyâ-

vidmahe Kanyâkumârîm dhîmahi, tan no Durgâ pracodayât, ganz dem Sinne angemessen, den Sâya*n*a *hier* in seiner Erklärung jenen Worten unterschiebt.

*) Wie im V*r*ihad Âra*n*yaka der 7te und 8te adhyâya als khila betrachtet würden, tallaxa*n*air upetatvât | karmopâsanâbrahmakâ*nd*eshu trishv api yad vaktavyam avaçish*t*am tasya sarvasyâ 'bhidhânena prakîr*n*atvam khilatvam |. Wie dies nun in jenen Büchern des Vrih. Âr. und wie es hier der Fall sei, setzt er sodann weiter auseinander.

**) Von deren Dialekte Kumârila an dem von Colebr. I, 315 angeführten Orte folgende Beispiele anführt: vair Magen (aus vairi), âl Frau (aus âli), atar Weg (aus atara), pâmp Schlange (aus pâpa). Die Endungen waren also (wie natürlich) zu Kumârila's Zeit schon alle abgestreift.

khyâsyâma*h*. Der Text der Drâvi*d*a's nun ist enthalten in einer von Taylor aus Bombey gebrachten (übrigens das ganze Âra*n*yaka umfassenden) ausgezeichneten, accentuirten Handschrift E. I. H. 1690, der Text der Ândhra's dagegen E. I. H. *) 1686 a. b. 1738. 1625 accentuirt. Ich habe leider nicht Zeit gehabt, zu untersuchen, ob die Verschiedenheit der beiden Recensionen auch in den ersten neun Büchern des Âra*n*yaka (1686 a. 1738) eine so grosse ist, als die in dem letzten Buche hervortretende, da ich nur in meinen horis subsecivis mich mit dem Taittirîya beschäftigen konnte. Jedenfalls ist Sâya*n*a's Angabe schon darum von sehr hohem Gewichte, weil sie ein neues Zeugniss giebt davon, dass man nicht nur in Bengalen und in Benares, sondern auch besonders an der Westküste Indiens, in Guzerate im Mahrattenlande, nach Vedischen Handschriften suchen sollte. So werden auch in Harisvâmin's Commentar zum 1sten Buche des Çatapatha Brâhma*n*a (VIII, 3, 6) neben den Kâ*n*va's die Saurâsh*t*ra und die Daxi*n*âtya als abweichender Meinung seiend citirt.

Das Taittirîya Âra*n*yaka ist sicher eine der merkwürdigsten, aber auch, da bei der bunten Zusammensetzung kein Zusammenhang ersichtlich ist, der schwierigsten Vedischen Schriften. Es trägt durchweg einen sehr späten Charakter, und seine einzelnen Theile sind offenbar aus sehr verschiedenen Perioden, wie ich denn überhaupt überzeugt bin, dass man für die Brâhma*n*a's, besonders aber für die Upanishad's, eine sehr lang dauernde Entwickelungszeit anzunehmen hat, die möglicher Weise sogar noch tief in die epische Periode hineinreicht: für die Atharva-Upanishad's hat dies schon Colebrooke selbst nachgewiesen, für den Sâma gehört hieher das Sha*d*-

*) Ob auf dem *Britischen Museum* Handschriften dieser Art liegen, kann ich leider nicht sagen, da bei dem Mangel eines Cataloges und der grofsen Illiberalität, die dieses Institut im Vergleich zu der unter Wilson's liberaler Leitung stehenden Bibliothek des E. I. H. auszeichnet, ich nicht im Stande war, meine Zeit, vielleicht ganz unnützer Weise, dazu herzugeben.

vinçabrâhmana, cf. oben, und für den Rik das Brâhmanam des Çânkhâyana, das Âranyakam des Âçvalâyana. Was Roth (zur Lit. p. 13) als ein Zeichen der späteren Entstehung der Atharva-Veda-Sanhitâ angeführt hat, findet auch hier, bei dem Taitt. Âranyaka, seine Geltung. Atri, Kanva, Jamadagni etc. sind nicht mehr Verfasser, sondern schon Gegenstand verschiedener Verse, und es werden ihre verschiedenen Meinungen citirt und hier und da einander gegenübergesetzt, und zwar im Verein mit Namen epischer Rishi's. So werden erwähnt: Çamyu Bârhaspatya, Kaçyapa (der besonders im 1sten Buche eine grosse Rolle spielt), Vâtsyâyana, Plâxi (s. p. 35, Roth zur Lit. S. 66), Gârgya, Vaiçampâyana, Vatsa, Vyâsa Pârâçarya, Agastya, Medhâtithi, Vâsishtha Rauhina, die Çândilâh, die Vâtaraçanâh (als çramanâh, welcher Titel sich auch schon im Çatap. Br. findet), die Vaikhânasâh, die Vâlakhilyâh, Âruna Svâyambhuva, Çauca Âhneya, Sudeva Kâçyapa, Bhangyaçravas, Mâhâcâmasya, Satyavacas Râthîtara, Taponitya Pauruçishti, Nâka Maudgalya, Bhrigu Vâruni, Sânkhyâyana. Sehr oft werden im Allgemeinen die brahmavâdinah citirt (so auch in der Taitt. u. Atharva Sanhitâ). Neben den drei höchsten Göttern Agni, Vâyu und Sûrya und ihrer Vereinigung im Brahman stehen die epischen Gottheiten mit Ausnahme von Krishna, Ganeça, Kâma und Kumâra, also z. B. (besonders im 10ten Buche) Kuvera (der auch schon im 2ten Theile des Çatapatha Brâhmana vorkömmt XIII, 3, 1); Mahâdeva, Danti, Nandi, Shanmukha, Garuda, Vakratunda, Nârâyana, Vâsudeva, Nârasinha, Kâtyâyana (für Kâtyâyanî, Name der Durgâ), Kanyakumâri (ebenso), Durgi (= Durgâ), Umâ. Die Erde wird betrachtet als varâhena krishnena çatabâhunâ uddhritâ. Es wird gesprochen von Yama Vaivasvata (der im 6ten kânda sehr gefeiert wird), vom Mahâmeru, Sudarçana, Mainâga, Kraunca, Kuruxetra *), anjanam Traikakudam, Gangâyamune,

*) Die Gränzen des Kuruxetra werden V, 1, 1 so angegeben: teshâm Kuruxetram vedir âsît | tasyai Khândavo daxinârdha âsit | Tûrghram

von der Rohi*n*i, Arundhati, den Bhâratâ*h*. Es werden erwähnt Vedântavijnânasuniçcitârthâ*h* sa*m*nyâsayogâ yataya*h* çuddhasattvâ*h*. Die Sündenbekenntnisse und die Sühnen dafür verrathen ebenfalls die Zeit der schon vollkommen ausgebildeten Brahmanischen Hierarchie. Ebenso weisen auf spätere Zeiten der abergläubiche Gebrauch der κατ' ἐξοχήν so genannten sâvitrî, der Titel mahârâja (schon im Çat. Br.), die Anrede durch bhavân (auch schon im Çat. Br.) etc. Es findet sich ferner einmal (X, 13) eine äusserst auffallende Zusammenziehung: sendra*h* für sa indra*h*. Die Stelle heisst: sa (paramâtmâ) brahma (°mâ caturmukha*h* Sây.) sa çiva*h* (gauripati*h*), sa hari*h* (vish*n*u*h*), sendra*h* so 'xara*h* parama*h* svarâ*t*. Dergleichen findet sich allerdings auch in der epischen Literatur, aber auch eben da, und zwar gewöhnlich nur des Versmaasses wegen.

Das Taittirîya Prâtiçâkhya Bodl. Wils. 504 ist leider nur unvollständig erhalten, die fünf ersten Blätter fehlen. Ebenso ist auch der Commentar dazu, von welchem Roth (zur Liter. S. 51) spricht, bei der seither erfolgten Numerirung der Wilson'schen Sammlung nicht aufgefunden worden. Besonders zu bemerken ist hier im Anfang des zweiten praçna die Aufzählung verschiedener Worte, wo das cerebrale *n* statt des dentalen eingetreten ist. Darunter befindet sich nämlich auch das nur Taitt. Âr. I, 10, 7 vorkommende (garbhi*n*yâ) ulva*n*am, welches sich nach der von mir Vâj. spec. II, pag. 93 gegebenen Etymologie aus urva*n*am erklärt, und beweist, dass wenigstens dieser Theil des Âra*n*yaka schon zur Zeit der Abfassung des Prâtiçâkhyasûtra bestand. Ob man dasselbe auch für die vier letzten Bücher, die Upanishads, und besonders für die letzte, behaupten darf, muss erst näher ermittelt werden, der kritische Werth der Prâtiçâkhya's lässt sich erst durch Concordanzen in

(°ghnam?) uttarârdha*h* | Parî*n*aj jaghanârdha*h* (conf. p. 34) | Marava utkara*h*. Conf. Pancav. 25, 3 Dritivâtavantau Khân*d*ava upeta*h*.

seiner vollen Bedeutung ausmachen. Zu den von Roth (zur Liter. S. 66) angeführten Namen sind noch die Mîmânsakâh hinzuzufügen, die I, 5 citirt werden. — Ueber die Taitt. Anukramanî siehe oben.

Was endlich die Taittirîyasûtra's betrifft, so ist in Berlin nichts davon vorhanden, und in Bezug auf das E. I. H. und Paris kann ich leider nur versichern, dass ich mich besinne, den ganzen Âpastamba und Stücke von Baudhâyana in Händen gehabt zu haben, die näheren Data fehlen mir. Auf der Bodleiana ist nur ein Fragment von Baudhâyana, darçapûrnamâsayoh prâyaçcittam enthaltend (Wils. coll. 385) auf 27 Blättern, und ein Fragment des grihyasûtram der Maitrâyanîyâçâkhâ, siehe p. 69. Von dem Mânavam oder dem Kâthakam sûtram habe ich keine Spur gefunden, über das etwa in Wien befindliche Laugâxisûtram siehe p. 70. Eine gute, wenn auch oft sehr incorrecte, Copie von Mahâdeva's *) Commentar zur Prayogavaijayantî, dem (besonders von Râmakrishna in seinem Commentar zu Pâraskara's grihyasûtra, E. I. H. 440. 577. 912) sehr oft erwähnten Kalpasûtra des Satyâshâdha Hiranyakeçî **) aus dem Geschlechte des Kuçika in Varâtushta (?) findet sich Bodl. Wils. 68.

*) Der auch Verfasser eines Commentars zu Kâtyâyana's sûtra ist (E. I. H. 2714.)

**) Der Caranavyûha führt als die beiden Hauptzweige der Taittirîyaka die Aukhya (oder Aukheya) und Khândikeya, und als 5 Unterabtheilungen der letzteren die Kâleya, die Çâtyâyanî (çâkhâ?), Hiranyakeçî, Bhâradvâjî, A'pastambî auf. Bei Râmakrishna aber, der diese Stelle des Caranavyûha citirt, lautet sie so: A'pastambî, Baudhâyanî, Satyâsâdhî, Hiranyakeçî, Audheyâç ceti. — Der Caranavyûha ist das fünfte der zum Yajurveda gehörigen 18 Pariçishta's, die er selbst und sich darunter aufführt, und die, wenn auch in später Zeit zum Theil in Çloka's verfasst, doch des Alten sehr viel in sich aufgenommen haben und theilweise dem Kâtyâyana zugeschrieben werden. Ihre Namen sind die folgenden: 1. yûpalaxanam in 24 Çloka's, Chamb. 66 D., Bodl. Wils. 510 (= A, leider ein grundschlechter Codex); 2. châgalaxanam in 16 Çloka's, ebend.; 3. pratijnâ, Anfang ebendas.; 4. anuvâkasankhyâ, E. I. H.

Ueber die Reihenfolge der Taittirîya sûtra giebt dieser Commentar im Anfang Auskunft. Ihm zu Folge ist das des Baudhâ-

965; 5. Caranavyûha („caranâh çâkhâh sûtrâni ca vyûho vivicya bhedah", so erklärt Mahâdeva das Wort); 6. çrâddhakalpa von Kâtyâyana, Chamb. 66E., E. I. H. 1201 (nach Dr. Müller's Mittheilung), Comm. dazu Bodl. Wils. 398b; 7) çulvikâni, Chamb. 66E.; 8) pârshadam, nämlich das Prâtiçâkhya; 9) rigyajûnshi, nämlich die Anukramanî; 10) ishtakâpûranam, Chamb. 389 nebst Commentar des Karka, 392 nebst Comm. des Yâjnikadeva; 11) pravarâdhyâya, in A. Anfang fehlt. Der Text leider wol kaum herzustellen. Es ist eine Aufzählung *der* Brahmanengeschlechter, denen Zwischenheirathen unter einander wegen zu naher Verwandtschaft verboten sind (eteshâm avivâho, yeshâm pancârsheyah [oder tryârsheyah etc.] pravaro bhavati, cf. oben p. 50, Man. III, 5. X, 24; Kalthof ius matrim. p. 17. 37). Der 1ste und 2te Paragraph fehlt. Im 3ten werden die zu Bhrigu's Geschlecht Gehörigen, im 4ten bis 8ten die zu dem des Angiras, im 9ten die zu Viçvâmitra, im 10ten bis 15ten die zu Vasishtha (darunter im 13ten die zu Upamanyu), im 16ten und 17ten die zu Kaçyapa, im 18ten die zu Atri und seiner Tochter, dann die zu Agastya gehörigen Geschlechter aufgezählt. Es folgt dann Einiges über die vaikrita Geschlechter (durch Adoption) und zuletzt noch 54 Çloka's über dasselbe Thema, angeblich von Kâtyâyana verfasst. Kâtyâyana im sûtra III, 2, 7 seq. giebt sehr genaue Regeln, wie der Opfernde bei der Wahl (pravara) seiner Priester auf die Genealogie derselben Rücksicht nehmen solle, ebenso Âçvalâyana am Schluss des 12ten Buchs der çrauta sûtra. Solche Pravaralisten müssen demnach allerdings damals schon existirt haben. Möglicher Weise sind die hier gegebenen wirklich die alten. 12. ukthaçâstram in A.; 13. kratusankhyâ in A.; 14. Nigamâh in A. in 33 §§. Eine Art Glossar zum Yajus (speciell zum Vâjasan. Y.), theils blosse Zusammenstellung von Worten, theils mit danebengesetzter Bedeutung. Zuerst Opferausdrücke etc., in §. 11 die paçavah, in 12 die Farben, in 13 die mrigâh, in 14 die Vögel, in 16 die Kasten, in 17 die beim Purushamedha vorkommenden Opfermenschen aus Mischkasten. Opfergeräthe: Holz, Maasse, die Glieder des Thieres, die beim Opfer zerschnitten werden etc. 15. yajnapârçva, E. I. H. 1729, Chamb. 358; 16. hautrikam, in 5 adhyâya's von Kâtyâyana, Bodl. Wils. 450, Chamb. 669 (Comm. von Karka). 708. 2 (ebenso); 17. prasavotthânam; 18. kûrmalaxanam, dem Namen nach wol eine geographische Beschreibung der Erde. Dies bedeutet wenigstens das Wort kûrmavibhâga im 56ten Pariçishta des Atharvaveda, cf. Çat. B. VII, 5, 1, 1. 5. — Ausser diesen 18 Pariçishta's des weissen Yajus (deren grösster Theil immer als Kâtiya-

yana das älteste, zunächst das des Bhâradvâja, dann Âpastamba. Hierauf atîvagûdhârtham ananyadarçitam nyâyaiç ca yuktam racayann asau punah | Hiranyakeçîti yathârthanâmabhâg abhûd Varâtushtamunîndrasammatât ‖ 8 ‖ Vâdhûna âcâryavaro 'karot param sûtra(m) nu yat Karîladeçasamchitam | Vaikhânasâcâryakritam (cf. p. 78) tv athâ 'param pûrtena yuktam tv iti sûtrashadvidhâh ‖ 9 ‖.

Der Codex enthält übrigens nur sechs der sieben und zwanzig praçna, deren Inhalt nach der Angabe des Commentators im Eingange ziemlich genau mit der auch von Kâtyâyana beobachteten Reihenfolge übereinstimmt und deren Unterabtheilungen patala genannt sind. Im 1ten und 2ten praçna sind enthalten die paribhâshâ's, das Darçapûrnamâsa-Opfer mit seinen Abarten, in 3 agnihotra und dergleichen, in 4 nirûdhapaçubandhas tadvikritiçeshavidhiç ca: in 5 câturmâsyâni: in 6 yâjamânasâmânyavidhi: in 7—9 jyotishtoma etc., in 10 agnishtoma etc., in 11 und 12 agnicayanam, in 13 vâja-

sûtraçesha angesehen wird) giebt es nämlich auch dergl. 70 von Kauçika verfasste zum Atharvaveda und zwar nur in Berlin, Chamb. 110. 111. 112, über die ich vielleicht bei anderer Gelegenheit sprechen werde, und die nebst dem zum Atharva gehörigen (in 14 Adhyâya's verfassten) Kauçika-sûtra (Chamb. 119) zum Verständniss des Atharva unumgänglich nöthig sind, und 20 dgl. zum Sâmaveda gehörige, Bodl. Wils. 466, siehe oben p. 59. Zu diesen ist noch das angeblich von Kâtyâyana verfasste Chandoga-pariçishtam zu ziehen, welches sich nach Dr. Müller's Mittheilung E. I. H. 643 vorfindet. Von Pariçishta's zum Rigveda kenne ich bis jetzt ausser dem Prâtiçâkhya und der Anukramanî nur kleinere grammatische Schriften, so das Samhitâsûtram, von der Betonung handelnd, Chamb. 719 in 8 Capiteln (9 Blätter) und den dem Çaunaka gehörigen Upalekha, dessen Text sich Chamb. 666. 692. 745 findet, dazu eine Bhâradvâjakritâ upalekhapanjikâ Chamb. 785 b. (27 Blätter) und ein bhâshyam (wörtlicher Commentar) von ungenanntem Verfasser, Chamb. 587. Das Werkchen handelt in 8 varga's von den pâtha, den euphonischen Regeln und dem Accent. Speciell zum Taittirîya gehörende Pariçishta sind mir ausser Prâtiçâkhya und Anukramanî nicht vorgekommen.

peyarâjasûyau carakasautrâmanî ca, in 14 açvamedha, purushamedha, sarvamedha, in 15 vidhyaparâdhe prâyaçcittâni, in 16 dvâdaçâho 'hînasatrarûpah, mahâvratam gavâm-ayanam ca, in 17 die ekâhâ'hînâh, in 18 die satrâni, in 19 und 20 upanayanâdîni smârtakarmâni, in 21 yâjushahautrap r a v a r anirnayau, in 22 kâmyeshtipaçubandhah, in 23 kaukilîsautrâmanîsavâh kâthacayanâni ca, in 24 pravargyah, in 25 vihârayogâh (?!): in 26 und 27 dharmâh (d.i. welche? allgemeine Bestimmungen und wo? sie gelten). Der pitrimedha ist von Bhâradvâja in zwei praçna's behandelt, in Satyâshâdha's sûtra scheint er zu fehlen.

Ich habe nun noch zu bemerken, dass, wo in spätern Schriften blos von yajus, yajuhsanhitâ, yajurbrâhmana, yajurâranyaka gesprochen wird, darunter stets der Taittirîya Yajus verstanden ist; der Vâjasaneyayajus wird stets besonders durch dieses Beiwort kenntlich gemacht. In älteren Schriften geschehen die Citate übrigens stets im Plural, also z. B. iti Bahvricah, iti Chandogâh, iti Taittirîyakâh, iti Vâjasaneyinah, cf. p. 45: das Wort çruti bezeichnet κατ' ἐξοχὴν immer die Brâhmana's, die ausserdem noch (wie auch zuweilen die Sanhitâ's) durch Appellative wie iti Vâjasaneyakam und dergl. citirt werden. Der Name Carakâh bedeutet ursprünglich „fahrende Schüler" und mag sich erst mit der Zeit für eine bestimmte Gattung derselben fixirt haben. Bhujyu Lâhyâyani erzählt in einer in jeder Beziehung äusserst merkwürdigen Stelle des Vrihad Âranyaka (III, 3, 1 Kânva. III, 1, 1 Mâdhy.): Madreshu Carakâh paryavrajâma te Patancalasya Kâpyasya grihân aima und ähnlich Uddâlaka Âruni (III, 7, 1 K. III, 5, 1 M.): Madreshv avasâma Patancalasya Kâpyasya griheshu yajnam adhîyânâh, wo dann im Verlauf für die Schüler des K. P. der Ausdruck „yâjnikâh" gebraucht wird. Es muss damals ein sehr bedeutendes reges geistiges Leben unter den Brahmanen geherrscht haben, da ja sogar Frauen daran Theil nahmen, und sich selbst vor den Männern auszeichneten, wie die Gârgî Vâcaknavî, die

6*

durch ihre Fragen (III, 6, 8) sogar den Yâjnavalkya in Verlegenheit setzt; wie ferner die Maitreyî (II, 4. IV, 5), die durch ihre Wissbegier an die Maria des neuen Testaments erinnert; wie endlich die in somnambulistischen Zustande (gandharvag*r*ihîtâ, cf. Çânkhâyana-brâhma*n*a II, 8. und sonst) sich als Abkömmlinge des Atharvan und Angiras ansehenden und alle schwierigen Fragen lösenden beiden Frauen, die Gattin und Tochter des Kâpya Pata*n*caſa, der durch die Stellung, die ihm nach jenen Erzählungen für die Verbreitung der heiligen Wissenschaft gebührt, der Namensähnlichkeit auch noch die die geistige Verwandtschaft hinzufügt, die mich veranlassen möchte, in ihm den Kapila und den Pâta*n*jali zu suchen, die uns der eine als Gründer der Sânkhya, der andere als Gründer der Yogalehre in den späteren indischen Werken genannt werden.

Der Ausdruck çukrayajûnshi kommt übrigens schon Taittirîya Âra*n*yaka V, 10 vor, aber in einer Verbindung, die es mindestens sehr zweifelhaft lässt, ob dabei an den „weissen Yajus" zu denken ist. Die Worte sind die folgenden: prajâpati*m* vai devâ*h* çukram payo'duhan | tad ebhyo na vyabhavat | tad agnir vyakarot | tâni çukriyâ*n*i sâmâny abhavan | teshâm yo raso 'tyaxarat, tâni çukrayajûnshy abhavan | çukriyâ*n*âm vâ etâni çukriyâ*n*i etc. Ich muss hiebei nämlich bemerken, dass die fünf letzten adhyâya der Vâjasaneya Sanhitâ, als deren gemeinschaftlicher Verfasser Dadhyang Âtharva*n*a angegeben wird, speciell die Bezeichnung „çukriyâ*n*i" tragen, und dass in der Taittirîya Anukrama*n*î auch ein çukriya-kâ*nd*a erwähnt wird, der nach dem Commentar der vierte praçna des Taittirîya Âra*n*yaka zu sein scheint. Dviveda Ga*n*ga in seinem Commentar zur Mâdhyandina Recension des V*r*ihad Âra*n*yaka (codex Millianus) erklärt in der Stelle 5, 5, 33 (6, 5, 3 Kâ*n*va) den Ausdruck çuklâni yajûnshi durch brâhma*n*enâ 'miçritamantrâtmakani und dies ist gewiss die richtige Erklärung, cf. oben p. 27 Note; obwol sich allerdings auch in der Vâjasaneya Sanhitâ viele Stellen finden,

die in der Anukrama*n*î des Kâtyâyana und von deren Commentator brâhma*n*arûpâ*h* genannt werden, so sind doch dieselben nie didaktischer, dogmatischer noch mystischer Natur, sondern fast nur tabellarisch-enarrativen Inhalts; während im Taittirîya Veda (Sanhitâ, wie Brâhma*n*a) die mantra's und deren dogmatische Begründung, die vidhi's, stets abwechseln. Sanhitâ und Brâhma*n*a des weissen Yajus scheiden sich dem Wesen und der Zeit, die des schwarzen nur der Zeit nach. Dass der Ausdruck çuklâni yajûnshi erst später terminus technicus ward, früher auch einzelne Abschnitte im Taittirîya Veda oder Sâma Veda (çukriyâ*n*i sâmâni) bezeichnete, wo eben einmal sei es nur mantra's, oder nur brâhma*n*a's standen, lehrt uns das oben Angeführte. Ich füge nur noch hinzu, dass die beiden letzten adhyâya des V*r*ihad Âra*n*yaka aus verhältnissmässig sehr später Zeit stammen, besonders aber die letzten Capitel bei Poley) und vom Commentator selbst als solche „khilâni" bezeichnet werden, als welche sie auch Sâya*n*a im Beginn seines Commentars zum letzten Buch des Taittirîya Âra*n*yaka aufführt, cf. p. 76 Note.

Die folgende Stelle nun, die beiden ersten anuvâka des ersten prapâ*t*haka des Taittirîya Brâhma*n*a ist aus dem Vâj. S. spec. II, p. 214 schon angeführten Grunde ein sehr gewichtiger Beweis, dass die Abfassung desselben der Zeit nach eine *viel* spätere ist, als die der Taittirîya Sanhitâ. Ich nehme hievon Gelegenheit zu bemerken, dass ich, ehe Colebrooke's astronomische Berechnung M. E. I, 110. 201 nicht nochmals astronomisch geprüft und richtig befunden worden ist, mich nicht dazu verstehen kann, den vorhandenen Jyoti*h*çâstra's, deren Abfassung der Sprache und dem Style nach — eine sehr späte Zeit verräth, irgendwelche historische Bedeutung für die Bestimmung der Abfassungszeit der Veda's zuzuschreiben, zumal es mindestens fraglich ist, ob sie mit *dem* Jyotisham identisch sind, welches in der zum Atharva gehörigen, selbst wol ziemlich späten, Mun*d*aka Upanishad I, 1 gekannt ist. Was

meiner Ansicht nach einzig uns helfen kann, ist dieses, alle astronomischen Data aus den Veda's zusammenzustellen, zu vergleichen, und daraus irgend ein Resultat zu suchen. Dass man sich schon ziemlich früh mit dem Himmel und seinen Erscheinungen beschäftigte, zeigt sich sehr bald bei einer näheren Durchsicht, besonders der Brâhma*n*a's. So findet sich z. B. im Anfang des Taittirîya Âra*n*yaka eine Art Kalenderverse, was man in den sechs verschiedenen Jahreszeiten zu thun habe, wie sich zu bekleiden etc. Und wenn ich auch in den Brâhma*n*a's des Taittirîya oder Vâjasaneya Yajus unter den darin vorkommenden Aufzählungen von Schriftgattungen noch kein Wort gefunden habe, welches sich so deuten liesse, als ob es ein Werk über astronomische Gegenstände bezeichne, wenn man nicht die oben (cf. p. 72 Not.) im Taitt. Âra*n*. citirten kalpa's dafür rechnen will, die aber, wenn ich nach Kâtyâyana's sûtra und den Sâmaveda sûtra's schliessen darf, zwar gelegentlich Monat und Datum angeben, sich aber sonst durchaus nicht auf nähere astronomische Angaben einlassen (siehe jedoch Colebr. I, 202 aus Baudhâyana), so wird doch in der Chândogya Up. VII, 1 (conf. Colebr. I, 12. Poley Uebers. p. 4) ausdrücklich die naxatravidyâ the science of astronomy erwähnt: aus dem Sha*d*vi*n*çabrâhma*n*a ist schon oben pag. 40. 41 die Beobachtung verschiedener Himmelserscheinungen (Sternschnuppen und Kometen) angeführt worden. In dem zum *R*ik gehörigen Çânkhâyana-Brâhma*n*a, dessen Verfasser auch Autor mehrer sûtra's ist (ebensowie dem Âçvalâyana auch ein Âra*n*yakam zugeschrieben wird), wird bei Gelegenheit der Zeitbestimmung einer Ceremonie, wie es scheint aus einem Jyotisham, folgende gâthâ citirt (19, 3 tad utaishâpi gîyate): ahorâtrâ*n*i vidadhad ûr*n*âvâ-iva (!) dhîrya*h* | sha*n*mâso daxi*n*â nitya*h* shal udang eti sûrya*h* ||. Allerdings gehören aber *alle* diese Schriften, ebensowie die Mu*nd*aka-Upanishad, in die späteste Periode des auf den Namen

Veda Anspruch machenden Literaturkreises, bilden die letzten Ausgangspunkte desselben. *)

Aus den beiden Yajus nun sind mir die folgenden astronomischen Data zur Hand. Der Ausdruck yuga in der Bedeutung lustrum ist mir noch nicht begegnet, wol aber in der von „Zeitalter", s. Roth zur Liter. S. 104. Vâj. S. XII, 111 manushâ yugâ. Taitt. Âr. I, 13, 3 (saptabhih putrair aditir upaprait pûrvyam yugam). Der Ausdruck triyugam wird Çat. Br. VII, 2, 4, 26 bei Erklärung des Bhishaj, dem Sohne des Atharvan zugehörigen Verses (Vâj. S. XII, 75) yâ oshadhir pûrvâ jâtâ devebhyas triyugam purâ, von Sâyana durch „vasantaprâvritçaradâm âdishu samvatsaramadhye triyugam kâlam" und von Mahîdhara ebenso durch „yugaçabdah kâlavâcî, trayânâm yugânâm samâhâras triyugam trikâlam vasante prâvrishi çaradi ca" erklärt **). Uebrigens stimmen die Namen der fünf Jahre, die Colebrooke I, 58 aus Vâj. S. 27, 47 (s. ebenso 30, 15) citirt, nicht ganz zu denen, die Sâyana bei der Erklärung von Taitt. Âr. X, 64 (im Drâvidapâtha = 80 im Ândhrapâtha) ye samvatsarâç ca parivatsarâç ca aufzählt; er sagt nämlich daselbst: „cakârâbhyâm ida-

*) Unter den Pariçishta's beschäftigen sich nur die zum Atharva gehörigen mit Astronomie; so vor Allem der naxatrakalpa in fünfzig Abschnitten, Chamb. 110, der mit krittikârohini beginnt und mit açvayujau bharanyah endet, also wol mit dem Taittirîya Brâhmana stimmt; ferner das 51ste und 52ste pariçishtam, „grahayuddham" benannt, das 53ste râhucâra, 54ste ketucâra, 55ste rituketulaxanam, 64ste naxatragrahotpâtalaxanam, doch sind besonders diese letzteren nur von untergeordnetem Werthe.

**) Ob Vâj. S. XXX, 18 im Purushamedha: „axarâjâya kitavam (weihe ich), kritâya "dinavadarçam, tretâyai kalpinam, dvâparâyâ 'dhikalpinam, âskandâya sabhâsthânum" unter diesen Namen die epischen yuga's, cf. ob. p. 39, oder die Würfel zu verstehen sind, darüber giebt Mahîdhara gar keinen Aufschluss, indem er keines jener Worte erklärt, wol aber fasst Sâyana dieselben in seinem Comm. zu Taitt. Br. III, 4, 18, wo die Stelle sich etwas verändert (z. B. statt âskandâya heisst es kalaye) findet, *so* auf: kritayugâbhimânine, tretâyugâbh°, dvâparayugâbh°, kaliyugâbh°.

vatsarâ' n u v atsa r e d vatsarâ*h* samuccîyante | prabhavâdishu shash*t*i-samvatsareshu ekaikam pa*n*cakam yugaçabdâbhidheyam, tasmi*n*ç ca yuge samvatsarâdaya*h* pa*n*ca-pa*n*câ'pi krame*n*a s a m vatsara p a r i vat-sa r e d â vatsar â n u vatsa r e d vatsarasa*m*jnakâ drash*t*avyâ*h*, tathâ ca k â l a n i r *n* a y e samgrahakâre*n*odâh*r*itam | cândrâ*n*âm prabhavâdi-nâm pa*n*cake-pa*n*cake yuge s a m p a r î d â n v i dityâdiçabdapûrvâç ca vatsarâ iti." Der Name a n u v a t s a r a ist hier für den Namen v a t - s a r a und zwar v o r i d v a t s a r a eingetreten. Ebenso wenig passt dazu folgende Stelle des Taitt. Âr. 4, 19: agnir asi, vaiçvânaro 'si s a m vatsaro 'si p a r i v a t s a r o 'si, i d â vatsaro 'sî d u vatsaro 'si, i d v a - tsaro 'si v a t s a r o 'si. Hier tritt zu den fünf Jahren der Vâjasaneya Sanhitâ noch ein s e c h s t e s i d u vatsara genannt; der Name a n u - vatsara fehlt dagegen hier wie dort. — (Das Jahr beginnt nach Çânkh. Brâhm. 4, 4 mit der Phâlgunî Paur*n*amâsî, dem Vollmond des März.)

Die Zählung der Jahreszeiten schwankt zwischen 3, 5 und 6, und beginnt theils mit den varshâ's, Çat. B. II, 2, 3, 8, theils und gewöhnlicher mit dem vasanta. In der *alten* Zeit rechnete man nach W i n - t e r n (himâ, hemanta), Rv. 64, 14. 73, 9. Ros. Yv. II, 27. III, 18. Nir. XIV, 36, *später* nach Herbsten (çarad) und Regenzeit (varshâ*h*), bezeichnend genug für den allmäligen Wechsel der Sitze des Volkes.

Die Namen der Monate, die C o l e b r o o k e I, 201 anführt, finden sich Vâj. Sanh. VII, 30. XIII, 25. XIV, 6. 15. 16. 27. XV, 57. XXII, 31. C o l e b r o o k e begeht übrigens hiebei den Irrthum, von einer Âpastambî çâkhâ des w e i s s e n Yajus zu sprechen: „des s c h w a r - z e n" hätte er sagen sollen; nur in der Taitt. S. I, 4, 14. IV, 4. 11 findet sich die Stelle *so*, wie er sie citirt. In den *Brâhmana's* des weissen Yajus werden diese Namen nur an d e n Stellen erwähnt, die die Erklärung der obigen zum Gegenstande haben. Der 13te Monat heisst in der Vâj. S. VII, 30. XXII, 31 a*n*hasaspati (Sâya*n*a

zu Çat. X, 2, 6, 1 nennt ihn malimluca, cf. Vâj. S. 22, 30). *Gelehrte* Monatsnamen siehe Vâj. S. 9, 20. Im sûtra des Kâtyâyana (und auch in dem Çânkh. Brâhma*n*a) herrschen die epischen Monatsnamen. Der Tag ist getheilt in 30 muhûrta's, Çat. Br. XII, 3, 2, 5.

Der allgemeine Name für Gestirne, târakâ, findet sich V*r*ih. Âr. III, 7, 11 (K. 5, 13 Mâdhy) in dem Compositum candratârakam. Die sapta *r*ishaya*h* werden erwähnt Çat. Br. XIII, 4, 4, 9 und sonst, und unter dem Namen *r*ixâ*h* ebend. II, 1, 2, 4. Taitt. Âr. I, 11, 2. Ihre Gemahlin Arundhatî, Taitt. Âr. III, 9, 2; und ebendaselbst Rohi*n*î als Gemahlin des Mondes. Andre Sterne habe ich nicht erwähnt gefunden, auch keine Planeten, wol aber führt Colebr. I, 202 eine Stelle aus Baudhâyana, wo zwei Zodiacalbilder genannt sind. Ueberaus häufig ist die Rede von den 27 oder 28 naxatra's, auf deren Aufzählung im Taittirîya Brâhma*n*a wir nun übergehen. Zuvor aber bemerke ich noch, dass V*r*ih. Âr. III, 4 (Mâ. 6 Kâ.) die naxatralokâ*h* getrennt von den Gandharvalokâ*h* vorkommen, wie denn überhaupt das Wort Gandharva in der Periode des Çat. Br. seine alte Bedeutung gänzlich verloren hat, und die bekannten epischen Göttergestalten bezeichnet. Ich habe leider noch nicht ausfindig machen können, ob Vâj. S. 9, 7 (zu welches Verses Anfang Kuhn, Hall. Lit. Z. 1846 nr. 251 die Nirukti I, 5 citirte Stelle vergleicht) aus dem Rigveda genommen ist. Dass das Wort gandharva daselbst die Bedeutung naxatra hat, scheint mir unzweifelhaft, und dass bei der Schöpfung die den Flug der Zeit bezeichnenden sieben und zwanzig naxatra das Ross angeschirrt und im Vereine mit dem Winde und dem Gedanken es mit stürmischer Eile begabt haben, ist ein wirklich poetisches Bild. Dass der Uebergang von dieser alten zu der späteren epischen Bedeutung wirklich durch die Idee der Sphärenmusik vermittelt wird, wie ich Vâj. spec. I, 3 vorgeschlagen, ist mir nicht mehr zweifelhaft. Die Harmonie des himmlischen und irdischen Weltalls wird oft genug

in den Veden durch Metra und Gesänge erklärt, mit deren Hülfe die Schöpfung geschah und befestigt ward, und wie die Gandharven *) als Sänger, und demnach als Schöpfer, so erscheinen auch in den folgenden Versen die Gestirne selbst als singend (cf. v. 7a, b. p. 95. 96) und als schöpferische Funktionen verrichtend; es wird die Zeit nach ihnen gemessen, und die Zeit ist als schöpferisches Element wirkend.

Taittirîya Brâhma*n*a III, 1, 1, 1—15 **). Die Gebete für die einzelnen Tage der lichten Hälfte des Monats.

1a. Agni schütze uns (und) die K*r*ittikâ's, das glänzende mächtige Gestirn: opfert diese sie verherrlichende Gabe ihm in den Flammenschlund.

*) Es ist hier nicht der Ort, speciell auf die Gandharven und die mit ihnen so eng verbundenen Apsarasen (a-psaras, die Ungestalten, Unsichtbaren, Nebelgestalten?) einzugehen, obwol dies des Interessanten und vielleicht selbst für die vergleichende Mythologie Wichtigen Mehres zu Tage bringen würde; doch kann ich wenigstens nicht unterlassen, noch zwei Stellen hervorzuziehen. In der ersten Taitt. Ár. VIII, 8 wird folgende Reihenfolge von Wesen, die des ânanda fähig sind, aufgezählt: manushyâ*h*, manushyagandharvâ*h*, devagandharvâ*h*, pitara*h*, âjânajâ devâ*h*, karmadevâ devâ*h*, devâ*h*, indra, b*r*ihaspati, prajâpati, brahman. Von der zweiten, die Colebr. I, 215 wörtlich übersetzt hat, lasse ich den Vâj. S. XVIII, 38—43 stehenden Text folgen:

*r*itâshâ*d* ritadhâmâ'gnir gandharvas, tasyaushadhayo 'psaraso mudo nâma || sa na idam brahma xatram pâtu | tasmai svâhâ vâ*t* tâbhya*h* svâhâ || 38 ||

sa*m*hito viçvasâmâ sûryo gandharvas, tasya marîcayo 'psarasa âyuvo nâma || — svâhâ || 39 ||

sushum*n*a*h* sûryaraçmiç candramâ gandharvas, tasya naxatrâ*n*y apsaraso bhekurayo nâma || — svâhâ || 40 ||

ishiro viçvavyacâ vâto gandharvas tasyâpa apsarasa ûrjo nâma || — svâhâ || 41 ||

bhujyu*h* supar*n*o yajno gandharvas tasya daxi*n*â apsarasa stâvâ nâma || — svâhâ || 42 ||

prajâpatir viçvakarmâ mano gandharvas tasya *r*iksâmâny apsarasa esh*t*ayo nâma || — svâhâ || 43 ||.

**) Der Sanskrittext steht in Lassen's Zeitschr. Bd. VII, pag. 266—275.

1b. Agni, dessen Strahlen leuchten, dessen Lohen, dem diese ganzen Wesen alle angehören, er, der mit den Krittikâ's zusammenweilende, der glänzende führe uns zum Wohlergehen.

2a. Rohinî, die Gemahlin des Herrn der Geschöpfe, die allgestaltige, hehre, mannigfach glänzende nehme (gütig diese Gabe) an: sie schaffe uns des Opfers Fortgang, damit wir kinderreich (noch) Herbste leben.

2b. Die leuchtende Rohinî ging auf im Osten, alle Menschheit beglückend; den Herrn der Geschöpfe durch die (angenommene) Opfergabe erfreuend; die Geliebte der Götter nahe dem Opfer!

3a. Der König (leuchtende) Soma kam herbei mit dem Mrigaçîrsham, das heilbringende Gestirn ist seine liebe Wohnung; vielfach bei den Menschen geehrt werdend möge er Samen und Nachkommen dem Opfrer verleihen.

3b. Deinem lieben Gestirn Mrigaçîrsham, o König (leuchtender) Soma, das dir das liebste aller deiner Schätze, weihen wir diese Opferspende, sei heilbringend unsern Zweifüsslern, unsern Vierfüsslern.

4a. Rudra wandelt mit der Ârdrâ, der weite, der beste der Götter, der Schützer der untödbaren (Kühe); sein Gestirn ehren wir mit Gaben, möge er nicht unsere Kinder verletzen, und nicht die Männer.

4b. Der Speer des Rudra geh an uns vorüber, das Gestirn Ârdrâ nehme gütig unser Opfer an; alle Uebelthaten vernichtend mögen die beiden den nicht spendenden Spötter fortstossen.

5a. Mög abermals die leuchtende Aditi uns gütig sein, mag das Doppelgestirn Punarvasû abermals diesem unserm Opfer sich nahen, mögen abermals alle unsere Götter zu uns herbeikommen, aber und aber opfern wir euch mit Gaben.

5b. Wie eine (hengstlose) brünstige Stute möge die göttliche Aditi, die Nährerin der ganzen Welt, die Grundveste, das Doppel-

gestirn Punarvasû durch die (angenommene) Opferspende erfreuende, herbeieilen zu dem Götterbegehrten Tranke.

6a. Brihaspati, als er geboren ward, neigte sich (voll Liebe) zu dem Gestirn Tishya, er, der beste der Götter, in den Schlachten Sieger; möge uns nach allen Weltgegenden hin Friede sein.

6b. Das Gestirn Tishya schütze vor und um uns, Brihaspati vertheidige uns von hinten, die beiden mögen schlagen die Feindschaft, Frieden schaffen: möchten wir Herren sein der Manneskraft!

7a. Diese Spende sei lieblich den Sarpa's (Schlangen), nach deren Willen sich die Âçresha's (Sterne) richten! alle die Sarpa's, die den Luftraum oder die Erde bewohnen, mögen sie schnell herbeikommen zu unsrer Anrufung.

7b. Welche Sarpa's in der Glanzregion der Sonne, welche den leuchtenden Himmel entlang ziehen, nach deren Wunsche die Âçresha's (Sterne) wandeln, diesen Sarpa's opfre ich eine süsse Spende.

8a. Die Väter, die bei Maghâ's, den Sternen, angerufen wurden, die Gedankenschnellen, wohlthuenden, seligen, die mögen bei dem Gestirn (Maghâ's jetzt) auf unsern Ruf herbeieilen, und die mit heiligen Sprüchen geweihte Spende geniessen!

8b. Die in dem heiligen Feuer verbrannt oder nicht, die jene Welt bewohnen, die Väter, die wir kennen und nicht kennen, sie mögen beim Gestirn Maghâ's unser wohl bereitetes Opfer geniessen.

9a. Du bist der Gemahl der Phalgunyas-Kühe, dies ist lieblich, o schützender, freundlicher Aryaman, Dich, den Spender der Spenden, den Lebendigen, mögen wir lebend erreichen!

9b. Durch den diese ganzen Wesen ersiegt, nach dessen Willen die Götter sich richten, Aryaman, der (leuchtende) König, der ewig junge, glanzreiche, brüllt als der Stier der Phalgunyas-Kühe.

10 a. Seliger Bhaga *), du bist der beste der Götter, drum erkannten dich die Phalgunyas (als Gemahl), dies erkenn, und schaffe uns hier herbei ewig junge Kraft, Reichthum an Nachkommen, Rindern, Pferden.

10 b. Bhaga ist der Geber, Bhaga der Spender, Bhaga durchdrang die leuchtenden Phalgunyas, des Bhaga Gewähr lasst uns erstreben, wodurch wir mit den Göttern eine Seligkeit erlangen.

11 a. Es nahe der leuchtende Savitri, er komme herbei mit dem goldenen, schönradigen Geschirr, herbei zu dem Wagen (-ähnlichen Gestirn) Hasta, dem seligen, verständige Werke verrichtenden, spendenden, erfüllenden, heilig reinen.

11 b. Hasta gewähre uns unsterblichen Reichthum, mit der (ehrenden) Rechten empfangen wir ihn, möchte ich heute Savitri den Geber erreichen, der uns für den Hasta das Opfer gestattet.

12 a. Tvashtri vereinigt sich mit dem Gestirne Citrâ, der schönhüftigen, strahlenden Jungfrau, Unsterbliche und Sterbliche anleitend, alle Wesen gestaltig gestaltend.

12 b. Dies gestatte uns Tvashtri, dies uns Citrâ, möge dies Gestirn mir reichlich spenden, es gebe uns Söhne und Enkel, mit Rindern und Pferden bespreng es unser Opfer.

13 a. Vâyu vereint sich mit dem Gestirn Nishtya, der brüllende spitzgehörnte Stier, wachsend im Luftraum, die Wesen vertreibend, stosse er fort die Feinde, die Nicht opfern.

13 b. Vâyu höre unser Flehen und Nishtyâ, möge dies Gestirn mir reichlich spenden; die Götter mögen uns diesen Wunsch gewähren, damit wir alles Unheil überschreiten.

14 a. Weit mögen unsere Feinde fliehn erschreckt, (das Götter-

*) Bhaga heisst eigentlich ein Abschnitt, Theil; dann die Frühsonne in dem Moment, wo sie nur theilweise sichtbar ist, dann Sonne überhaupt, woraus sich weiter der slavische Name bog für Gott entwickelt hat.

paar) Indra und Agni mögen dies bewirken, dies (das Doppelgestirn) Viçâkhâ, die Götter mögen dieses unsers Opfers sich freuen, hinten und vorn sei uns Friede.

14b. Der Gestirne Oberherr (das Doppelgestirn) Viçâkhâ, Indra und Agni, die beiden besten Schützer der Welt, mögen wegtreiben den Hunger, den Bösen, die zerspaltenen Feinde fortschleudernd.

15a. Voll nach hinten und voll nach vorn ging in der Mitte auf die Paur*n*amâsî (Vollmond); ihr sich vereinend mögen die Götter im äussersten Himmel und hier sich erfreuen.

15b. Die breite, strahlende, jugendliche, theilnehmende Paur*n*amâsî ging auf glänzend, stärkend alles Unglückliche, gewähre sie dem Opfer ein weites Opfer.

2, 1—15. Die Gebete für die Tage der dunklen Hälfte des Monats.

1a. Mögen wir wachsen! uns, den mit Gaben und Vereinigung dem glänzenden Mitra nahenden werde seine Freundschaft! das Gestirn Anurâdhâ's durch unsere Gaben erfreuend mögen wir hundert Herbste leben mit Kindern gesegnet.

1b. Das wundersame Gestirn ging auf im Osten, das die Leute Anurâdhâ's nennen, zu ihm geht Mitra auf Götterbetretenen, goldigen, in dem Luftraum ausgebreiteten Pfaden.

2a. Indra wandelt nach dem Gestirne Jyesh*t*hâ, unter welchem er den V*r*itra schlug in der V*r*itraschlacht; unter ihm Unsterblichkeitstrank bereitend mögen wir schlagen den Hunger, das Unglück, das Misslingen der Opfer.

2b. Dem Wolkenspalter, Regner, dem kühnen, unbezwungnen, bezwingenden Indra, dem Spender, eine süsse Gabe bereitend möge das Gestirn Jyesh*t*hâ dem Opferer weit die Welt machen.

3a. Dem (Gestirn) Mûlam (dienend) möge ich Kinder und Enkel erlangen, fort gehe Nir*r*iti auf abgewandten Wege; das den

Rindern und anderem Vieh günstige Gestirn sei nur dem Opferer taggleich hell.

3b. Taggleich führe uns heute zum Wohlergehen das Gestirn, das die Leute Mûlam nennen, fort stoss ich durch mein Wort die Nirriti! Heil sei meinem Geschlechte! Heil sei mir!

4a. Die himmlischen Wasser, die sich vereinten mit dem Trank, und die im Luftraum, oder welche irdisch, nach deren Wunsch sich die Ashâdhâ's (Sterne) richten, die Wasser seien uns heilbringend, segensreich.

4b. Und die im Brunnen, in dem Strom, im Meer und in den Teichen oder angeschwollen, deren Süsse die Ashâdhâ's trinken, die Wasser seien uns heilbringend, segensreich!

5a. So mögen die Allgötter auf uns hören, so mögen die Ashâdhâ's dem Opfer sich nahen, das Gestirn möge für das Vieh sich bemühen, Saat und Regen möge dem Opfrer werden.

5b. Die saubren, glänzenden, schön gestalt'gen Jungfrau'n, die geschickten, wohlthätigen, mächtigen Ashâdhâ's mögen, die Allgötter durch die Opfergabe erfreuend, nahen dem ersehnten Opfer.

6a. Unter welchem alles dies Brahman ersiegte, jene Welt und dieses Alles hier, das Gestirn Abhijit möge uns ersiegend Heil geben, nicht zu raubendes.

6b. Diese beiden Welten wurden vom Brahman ersiegt *), dies möge uns das Gestirn Abhijit verkünden, unter ihm mögen wir die Heere besiegen, diesen Wunsch sollen die Götter uns gestatten.

7a. Alle horchen auf die Çronâ, die Schützerinn des Unsterblichkeittranks, ich höre ihre heilig reine Rede; die grosse, glänzende Vishnugemahlin, die unkränkbare, uns zugewandte, sie lasst uns mit Gaben ehren.

*) Samhitemau, Text, ohne Anunâsika; ich ziehe daher die Lesart des Commentars, samjitemau, vor.

7b. Auf dreimal durchschritt der weitwandelnde Vishnu den grossen Himmel, die Erde, den Luftraum, so wandelt die Çronâ, Ruhm heischend, einen heiligen Ruhms-Sang dem Opfrer singend (erwirkend?).

8a. Die acht glänzenden Somawürdigen Vasu, die vier ewig jungen strahlenden (Sterne) Çravishthâ's, sie mögen das Opfer schützen vor dem Staube unten (?), das jährliche (annona?) unsterbliche (Getreide?) möge mir wohlbehalten sein.

8b. Mögen die Vasu vorn unser Opfer schützen, von Süden mögen nahen die Çravishthâ's, lasst uns das heilige Gestirn begrüssen, nicht möge uns der nichtopfernde Spötter erreichen.

9a. Varuna, der Oberherr aller Krieger, Çatabhishaj, das reichste der Gestirne, die beiden schaffen uns von den Göttern langes Leben, hunderttausende Heilmittel bereiten sie.

9b. Zu unserm Opfer komme König Varuna, mögen alle Götter dazu sich nahen; es geniessend möge das Gestirn Çatabhishaj uns langes Leben verleihen und Heilmittel.

10a. Aja Ekapâd *) ging auf im Osten, alle Wesen erfreuend, seiner Leitung folgen alle Götter und die Proshthapadâ's, die Schützer des Unsterblichkeittranks.

10b. Strahlend, leuchtend, gewaltig stieg er auf in den Luftraum, kam er zum Himmel. Ihm, dem glänzenden Sonnengott Aja Ekapâd folgen alle Proshthapada's.

11a. Ahi Budhnya (die auf dem Himmelsgrunde befindliche Schlange) wandelt sich ausbreitend, der beste der Götter wie der Menschen, ihn bewahren die Somatrinkenden, Somawürdigen Brahmanen (und) alle Proshthapada's.

*) Der einfüssige, hinkende Bock, hier Name des Sûrya, sonst des Agni, dem Comm. nach. Er kommt nur sehr selten vor, ebensowie der im folgenden Verse folgende Ahi Budhnya. Beide gehören gewiss zu den ältesten Göttergestalten, im Epos sind sie schon *ganz* verschwunden.

11 b. Vier glänzende (Sterne), welche die Leute Proshthapada's nennen, überschreiten das eine Werk (?): sie preisen und wahren den Ahi Budhnya, den zu verehrenden, mit Verneigung bedienend.

12 a. Pûshan und Revatî wandeln den Opferpfad, die beiden Herren des Gedeihens, Schützer des Viehes, die Speicher der stärkenden Nahrung (?), diese bereiteten Gaben gnädig annehmend mögen sie auf ebenen Wegen dem Opfer sich nahen.

12 b. Das kleine Vieh schütze uns Revatî, nach den Rindern und Pferden sehe uns Pûshan; die beiden Nahrung schützenden, vielfach verschieden gestaltigen mögen dem Opfrer Speise gewähren und das Opfer.

13 a. Die beiden Açvin mögen nahen, die Açvayuj (Sterne), die herrlich eilenden mit den leicht gelenkten Rossen, ihr Gestirn mit Gaben ehrend, mit Honig erfreut, mit Opferlied verherrlicht.

13 b. Die beiden Aerzte der Götter, die beiden Opferzehrer, die Boten des Alls, die Schützer des Unsterblichkeittranks, sie mögen liebend das Gestirn sich nahen, wir verneigen uns den beiden Açvin, den Açvayuj.

14 a. Fort mögen tragen die Bharanyas die Sünde, Yama der selige König besorge dies, denn er ist der grosse König der grossen Welt, leicht mach er uns den Weg und friedlich.

14 b. Bei welchem Gestirn der König Yama wandelt, bei welchem die Götter ihn weihen, dies sein wundersames (Gestirn) ehren wir mit Gaben, fort mögen tragen die Bharanyas die Sünde.

15 a. b. sind hier im Text nicht aufgeführt, da schon früher in der Sanhitâ III, 5, 1 geschehen war.

Aus einer Vergleichung der Namen und Gottheiten der naxatra, welche in der Zeit der Taitt. Sanhitâ, des Taitt. Brâhmana und des Pânini (I, 2, 60—63. IV, 3, 34—45) galten, unter einander und mit

den von Colebrooke (II, 322) angeführten ergiebt sich nunmehr folgendes: M*r*igaçîrsham (3.) heisst bei Col. M*r*igaçiras (5.). — 5. findet sich nach Pâ*n*ini's Auctorität im Veda auch im Singular. — Tishya*h* (6.) führt bei ihm den Namen Pushya. — 9. und 10. haben bei Colebr. (11. u. 12.) die Gottheiten vertauscht. — 9. findet sich in T. S. im Singular, nach Pâ*n*ini im Dual und Plural, in T. B., Çat. Br. und Colebr. im Plural. — 12. hat bei Colebr. (14.) Tvash*t*ri zur Gottheit statt Indra. — 13. heisst bei T. S., Colebr. (und auch Pâ*n*ini nennt nur diesen Namen, doch als Svâtĭ) Svâti. — 14. ist nach Pâ*n*ini Singular und Dual, nach Colebr. Plural. — 16. heisst Rohi*n*î in T. S. — 17. heisst daselbst Vic*r*ittau und hat die pitara*h* zur Gottheit. — 20. fehlt in T. S. — 21. heisst Çrava*n*a bei Colebr. — 22. heisst in T. S. und bei Pâ*n*ini Çravish*t*hâ, cf. Colebr. I, 109. — 23. heisst bei Colebr. Çatabhishâ; die Gottheit ist in T. S. Indra statt Varu*n*a. — 24. und 25. sind nach Pâ*n*ini sowol Dual als Plural. Bei Colebr. heissen sie bhâdrapada, und die Namen der Gottheiten sind wie im M. Bh. und den Purâ*n*a verstümmelt in Ajapât und Ahibradhna. — 27. heisst bei Colebr. Âçvini. — 38. heisst in T. S. Apabhara*n*î*h*, bei Colebr. Bhara*n*î. — Zusammengefasst ist das Resultat dieses: Der T. S. eigenthümlich sind die Namen für 16. 17. 28., der Mangel von 20., der Singular für 9., die Gottheit für 17. 23.: mit Pâ*n*ini hat sie den beiden andern gegenüber gemeinsam den Namen für 22., mit Pâ*n*ini und Colebr. dem T. Br. gegenüber den Namen für 13. — Dem T. Br. eigenthümlich ist der Name für 13., bei 22. stimmt es mit Colebrooke gegen T. S. und Pâ*n*ini. — Dem Pâ*n*ini eigenthümlich ist der Singular für 5. und 14., der Dual für 9. 24. und 25. — Den Colebrooke'schen Angaben eigenthümlich sind die Namen für 3. 6. 21. 23. 24. 25. 27. 28. die Gottheiten für 9. 10. 12. 24. 25. — Pâ*n*ini erwähnt übrigens nur 13 Namen (worunter 3 Doppelnamen), nämlich 5. 6. 9. 11. 13. 14. 15. 18. 20. 22. 23. 24. 27, bei welchen er durchgehend die ältere Form an-

führt; so stimmt er bei 13. 22. mit T. S., bei 6. 24. 27. mit T. S. und T. B., bei 20. aber allerdings gegen T. S. mit T. B. und Colebrooke. — Den Schluss mache eine Tabula synoptica (S. = Taitt. Sanhitâ, B. = Taitt. Brâhmana, P. = Pânini, C. = Colebrooke):

1. Krittikâh, agni. C. 3.
2. Rohinî, prajâpati. — 4.
3. Mrigaçîrsham (-çiras C.), soma. — 5.
4. Ârdrâ, rudrâ. — 6.
5. Punarvasû (-vasuh P. 61), aditi. — 7.
6. Tishyah (Pushya C.), brihaspati. — 8.
7. Âçreshâh (çl. spätere Form), sarpâh. — 9.
8. Maghâh, pitarah. — 10.
9. Phalgunyah (-nî S. nyau P.), aryaman (bhaga C.). — 11.
10. » » bhaga (aryaman C.). — 12.
11. Hastah, savitri. — 13.
12. Citrâ, indra (tvashtri C.). — 14.
13. Nishtyâ (Svâtî S. C. Svâtĭ P.), vâyu. — 15.
14. Viçâkhe (Singul. P. Plural C.), indrâgnî. — 16.
15. Anurâdhâh, mitra. — 17.
16. Jyeshthâ (Rohinî S.), indra. — 18.
17. Mûlam (Vicrittau S.), nirriti (pitarah S.). — 19.
18. Ashâdhâh, âpah. — 20.
19. » viçve devâh. — 21.
20. Abhijit, brahmâ (fehlen S.). — 22.
21. Çronâ (Çravana C.), vishnu. — 23. S. 20.
22. Dhanishthâ (Çravishthâ S. P.), vasavah. — 24. — 21.
23. Çatabhishaj (-bhishâ C.), varuna (indra S.). — 25. — 22.
24. Proshthapadâh (auch Dual. P., bhâdrapada C.), aja ekapât (ajapât C.). — 26. — 23.
25. Proshthapadâh (— P., — C.), ahir budhniyah (Ahibradhna C.). — 27. — 24.



26. Revatî, pûshan. — 28. — 25.

27. Açvayujau (âçvinî C.), açvinau. — 1. — 26.

28. Bharaṇyaḥ (Apabharaṇîḥ S., Bharaṇî C., Apabharaṇî Aitarey. Brâhm., cf. oben p. 72), yama. — 2. — 27.

Nachträglich bemerke ich noch zu p. 86, dass schon in der Vâjasaneyi-Sanhitâ XXX, 10 bei Aufzählung der den verschiedenen Kasten zu entnehmenden Opfermenschen für die bei dem (sinnbildlichen) Purushamedha errichteten Opfersäulen auch der naxatradarça „der Sternschauer" erwähnt wird (die Aufzählung findet sich, wie oben p. 73 bemerkt, auch in dem Taittirîya Brâhmaṇa, IV, 5, jedoch mit manchen Verschiedenheiten). Die Worte lauten: pavitrâya (bindet er an die Opfersäule) bhishajam, prajnânâya naxatradarçam, âçixâyai praçninam, upaçixâyâ abhipraçninam, maryâdâyai praçnavivâkam. Mahîdhara erklärt hier das Wort durch naxatrâṇi darçayati, gaṇakam, und Sâyaṇa zu Taitt. Br. durch jyotiḥçâstravidam, prajnânâya durch kâlajnâbhimânine. Leider fertigt das Çatapatha Brâhmaṇa (XIII, 6 [4], 2, 10) diesen ganzen so überaus wichtigen Adhyâya mit ein paar Worten ab und lässt sich gar nicht auf die Erklärung der einzelnen Verse ein, was doch sonst fast stets geschieht, auch wo es sehr überflüssig ist. Waren etwa diese Stellen schon damals dunkel?? oder waren sie etwa im Gegentheil noch so neu, dass sie als von selbst verständlich galten?!

A. W.



Ueber die Vrihaddevatâ.

Die königl. Bibliothek zu Berlin besitzt in Nr. 197 der Chambers-schen Sammlung einen Codex der Vrihaddevatâ, über welche Roth in seiner Schrift „zur Literatur und Geschichte des Veda" p. 49 bereits Mittheilungen gemacht hat. Die Handschrift ist gut erhalten und deutlich auf 96 Blättern in 8vo geschrieben; sie trägt am Schluss des Buches die Jahreszahl samvat 1711. Wenn sie nun aber auch äusserlich in gutem Zustande ist, so ist sie doch innerlich um so schlechter und würde fast ganz unbrauchbar sein, wenn nicht die jetzt immer mehr anwachsenden Hülfsmittel für das Studium der vedischen Literatur uns einigermaassen bei der Wiederherstellung des Textes zu Hülfe kämen. Der Abschreiber scheint wenig oder gar kein Sanskrit verstanden zu haben und muss eine höchst unleserliche Handschrift als Quelle benutzt haben, daher kommt es denn, dass er ähnliche Schriftzeichen, wie kh und sh, t und bh, n und t, anfangendes a und pra, th und y und dergl. sehr häufig verwechselt und nicht nur kleinere Lücken, wo er selbst seine Quelle nicht enträthseln konnte, andeutet, sondern auch an mehreren Stellen, ohne es weiter anzudeuten, längere Abschnitte fortlässt, oder vielleicht auch in seiner Quelle Lücken vorfand, von deren Vorhandensein er, als des Sanskrit wahrscheinlich unkundig, nichts merkte. Der Eingang des Buches ist noch am lesbarsten, weiterhin möchte sich kaum ein Vers finden, der nicht mindestens ein Paar Fehler enthielte. Unter diesen Umständen möchte es misslich sein, auch nur ungefähre Andeutungen über den Inhalt des Buches zu geben, wenn nicht, wie ich schon gesagt, die vorhandenen Hülfsmittel des vedischen Studiums eine Wiederherstellung des Textes an vielen Stellen möglich

machten, indem der Hauptinhalt desselben eigentlich eine devatânukramaṇî für die einzelnen Hymnen und Verse des *Ri*k ist, in welche längere und kürzere Mythen eingeflochten werden, so dass namentlich der Commentar Sha*d*guruçishya's zur Anukrama*n*î, der auch mehrfältig einzelne Citate, sowie längere Auszüge aus der V*r*ihaddevatâ enthält, hierbei von wesentlichem Nutzen ist. Wenn nun auch so noch manches zweifelhaft oder dunkel bleiben wird, so lässt sich doch der Inhalt im Ganzen und in den meisten einzelnen Fällen übersehen, und es wird deshalb nicht überflüssig sein, einige Mittheilungen über den Inhalt der Handschrift zu machen, da sie, so viel bis jetzt bekannt, die einzige des Buches in Europa ist.

Der Titel des Buches, welches in acht adhyâya's zerfällt, ist überall V*r*ihaddevatâ ohne weitere Angabe des Verfassers, indess hat bereits Roth a. a. O. bemerkt, dass es dem Çaunaka zugeschrieben werde. Die betreffende Stelle aus dem Commentare des Sha*d*guruçishya lautet (Cod. Chamb. No. 192. Bl. 8 a.):

çaunakasya tu çishyo' bhûd bhagavân âçvalâyana*h* |
sa tasmâchrutasarvajna*h* sûtra*m* k*r*itvâ nyavedayat |
prabodhapariçuddhyartham çaunakasya priya*m* tv iti |
sahasrakha*nd*a*m* svak*r*ita*m* sûtra*m* brâhma*n*asa*m*nibha*m* |
çishyâçvalâyanaprîtyai çaunakena vipâ*t*ita*m* |
ukta*m* tat tat k*r*ita*m* *) sûtram asya vedasya câstv iti |
Çaunakîyâ daça granthâs tadâ *r*igvedaguptaye |
ârshy anukrama*n*îty âdyâ chândasî daivatî tathâ |
anuvâkânukrama*n*î sûktânukrama*n*î tathâ |
*r*ikpâdayor vidhâne ca (cod. na) vârhaddaivatam eva ca |
prâtiçâkhya*m* çaunakîya*m* smârtam daçamam ucyate |

Wir erfahren demnach, dass die V*r*ihaddevatâ, wie die übrigen angeführten Werke, eigentlich von Âçvalâyana verfasst sind, Çaunaka wohl den Inhalt aber nicht die Form geliefert habe, und als er

*) tvatk*r*itam?



die sûtra's des Âçvalâyana kennen gelernt, seine eigenen zerrissen habe (vipâ*t*itam). Dies macht es auch erklärlich, dass Çaunaka häufig in dem Buche in der dritten Person genannt wird, und zwar wird gewöhnlich, wenn irgendwo verschiedene Ansichten von Auslegern angeführt werden, die seinige als letzte hingestellt, und namentlich wird sie oft der des Yâska, dem er übrigens im Allgemeinen folgt, entgegengestellt. So wird z. B. adh. 7. 30. 31. zu dem Hymnus *R*ik. Ash*t*aka VIII, 5, 1—4, welcher mit den Worten „haye jâye" beginnt und in der Anukr. als „urvaçî purûravaso*h* sa*m*vâda*h*" bezeichnet wird, gesagt:

âhvâna*m* praticâkhyânam ita (cod. iti) retarayor ida*m* ı
sa*m*vâda*m* manyate Yâska itihâsa*m* tu Çaunaka*h* ı

Beiläufig sei dabei bemerkt, dass an den drei mir bekannten, von Yâska citirten Stellen aus diesem Hymnus (Nir. 5, 13. 10, 46—47. 11, 36) keine derartige Bezeichnung vorkommt; überhaupt sind mehrmals Auffassungen des Yâska verzeichnet, die ich im Nirukta nicht nachzuweisen vermag, so dass es fast den Anschein gewinnt, als sei dem Yâska auch eine devatânukrama*n*î beigelegt worden. — An einer andern Stelle, adhy. 8. 3., wird zu Ash*t*. 8. 5. 20—21 zu dem mit p r a t e beginnenden Hymnus bemerkt:

itihâsa*m* p r a t e sûkta[*m*] manyate Çâka*t*âyana*h* ı
vâkso (? Yâsko) drogha*n*am (cod. drody°) aindra*m* vâ vaiçvadeva*m*
tu Çaunaka*h* ı

Die Stelle des Yâska (wenn meine Vermuthung richtig ist), auf welche sich der Verfasser bezieht, ist die Nir. 9. 22—24 stehende. Aehnlich sind die Anführungen über Çaunaka an andern Stellen, deren ich im Ganzen siebzehn gezählt habe (1, 6; 2, 28 dreimal; 4, 4; 5, 8 dreimal; 6, 2. 22. 24; 7, 8. 32; 8, 3. 13. 16), und es möchte wenigstens daraus hervorgehen, dass Çaunaka die Schrift nicht selbst verfasst habe, und sie nur seinen Namen trage, da sie aus seiner Schule hervorgegangen. Nun wird aber in der obigen aus Sha*d*-

gurüçishya angeführten Stelle berichtet, dass die Urheberschaft des Buches dem Âçvalâyana zustehe, dieser wird aber selbst, ebenfalls in dritter Person, an folgender Stelle (4, 28) genannt:

vâmam ity *r*ici sa*ms*tutâ bhâga*h* [1]) pûsheti câryamâ I
karûlatîti [2]) pûshokto 'dantaka*h* [3]) sa iti çrute*h* I
asmâkam uttamam sûryam stautîty âhâçvalâyana*h* [4]) I

Hier ist, wie schon mehrmals im Vorgehenden, eine Lücke; die beiden ersten Halbçloken gehören zu dem hymnus na ki*h*, R.V. 3. 6. 19—23, die letzte zu dem mit den Worten kayâ na*h* beginnenden R. V. 3. 6. 24—26, dessen letzte *r*ic mit den worten asmâkam uttamam beginnt; zwischen dem zweiten und dritten Halbçloka sind daher offenbar mehrere Verse ausgefallen; zu 1. und 2. vergleiche man übrigens Nir. 6, 30. — Der Name Âçvalâyana beruht nun freilich nur auf meiner Vermuthung, indess verwechselt der Schreiber çv so häufig mit çc, dass mir diese Lesart entschieden die richtige scheint. Ist sie das, so möchte auch die Abfassung durch Âçvalâyana etwas zweifelhaft werden.

Von den übrigen, in der obigen Stelle des Sha*d*guruçishya dem Çaunaka zugeschriebenen Werken findet sich das *R*igvidhanam in zwei verschiedenen Recensionen in der Chambers'schen Sammlung; die eine in der Handschrift No. 53 enthaltene führt den Titel jyesh*t*ham *r*igvidhânam und muss entschieden sehr späten Ursprungs sein, da Vishnu und Çiva, wie die übrigen Götter und Göttinnen der spätern Zeit, in den Anweisungen zum Beten der mantra's die Hauptrolle spielen; die beiden andern Handschriften dieses Namens habe ich noch nicht vergleichen können, bemerke übrigens, dass die Citate, welche Sha*d*guruçishya aus den Büchern dieses Namens giebt, wie sich schon nach dem Gesagten voraussetzen lässt, in der eben besprochenen No. 53 sich nicht finden. Von den anderen Werken citirt Sha*d*g. noch häufig die Devatânukrama*n*î und die Ârshânukra-

*) Cod.: [1]) bhana*h*. [2]) kasûtma*n*tîti. [3]) vantaka*h*. [4]) stautîçcâhâçca lâyana*h* |.

ma*n*î, und nach Citaten der ersteren zu urtheilen, muss sie nicht allein ihrem Inhalt, sondern auch dem Wortlaut nach der V*r*ihaddevatâ sehr ähnlich gewesen sein, so dass diese sich von ihr wahrscheinlich nur durch die Mittheilung der Mythen und die einleitenden zwei Bücher, wie überhaupt durch grössere Ausführlichkeit, metrische Abfassung und einen mehr wissenschaftlichen Charakter unterschieden haben wird. Im dritten Buche, Abschnitt 28, heisst es z. B. in der V*r*ihaddevatâ zu *R*. V. Ash*t*. I. h. 112:

dyâvâp*r*ithivyor ileti (cod. ty) âgneyapâda uttara*h* |
âçvina*h* sûktaçesha*h* syâd idam râtryushaso*h* stuti*h* |

(Cod.: âçrita*h* sûktaçesha syâd indra*m* râtrishupasye stuti*h*).
wozu Sha*d*g. Bl. 37 die entsprechende Stelle aus der Devatânukrama*n*î anführt: ukta*m* hi Devatânukrama*n*yâ*m* | iledyâvâp*r*ithivî pûrvacittaye dyâvâp*r*ithivyor âdya*h* pâda*h* paro agnaye âçvina*m* tac ca sûktam iti |.

Wenn wir aus dem bisher Mitgetheilten ersehen, dass die Nachrichten über den Verfasser der V*r*ihaddevatâ noch keinesweges zu vollständig sicheren Resultaten führen, so wird es jedenfalls zweckmässig sein, um dem Buche seinen richtigen Platz in der Geschichte der vedischen Literatur anweisen zu können, wenn wir die Namen der Schriftsteller, welche in ihm selber bereits erwähnt werden, verzeichnen, um so einen Anhalt zu gewinnen. Es sind dies 1) Madhuka 1, 5; 2) Çvetaketu ib.; 3) Gâlava 1, 5. 5, 8. 6, 9. 7, 8; 4) Gârgya 1, 5; 5) Rathîtara 1, 5. 3, 8; 6) Râthantarî 5, 28; 7) Çâka*t*âyana 2, 1. 18. 3, 31. 4, 28. 6, 9. 7, 15. 8, 3. 13. 19; 8) Çâ*nd*ilya 2, 27; 3) Sthavira Romakâya*n*a 3, 10; 10) Kâthakya 3, 20; 11) Bhâguri 3, 20. 5, 8. 6, 18; 12) Çâkapû*n*i 3, 26. 31. 5, 2. 8. 6, 10. 7, 15. 8, 19; 13) Bhârm[y]acva Mudgala 6, 10. 8, 3. 19; 14) Aur*n*avâbha 7, 26; 15) Âçvalâyana 4, 28; 16) Kraush*t*uki 4, 28 (cod. Krosh*t*raki); 17) Mâtri (?) 6, 22. Von diesen kennt das erste, dem Çaunaka ebenfalls zugeschriebene Prâtiçâkhya nur 2. u. 3. (Roth z. Lit. u. Gesch.

p. 65). Yâska wird an folgenden Stellen ausdrücklich genannt: 1, 5. 2, 27. 3, 15. 22. 4, 1. 4. 5, 2. 8. 6, 18. 22. 7, 2. 8. 15. 19. 32. 8, 15 und Niruktavân 2, 22. 23, und auch er kennt von den genannten nur die unter No. 3. 4. 7. 14. und 16 genannten. Geht schon aus dieser Zusammenstellung hervor, dass Yâska's am häufigsten Erwähnung geschieht, so zeigt der ganze Inhalt des Buches noch mehr, dass sich der Verfasser vorzugsweise diesem Lehrer angeschlossen habe, weshalb denn auch am Schlusse die Worte Yâskâya nama*h* | o*m* Yâskâya nama*h* stehen. Des Yâska Ansichten sind es, welchen der Verfasser ganz besonders in den zwei ersten Büchern, welche die Einleitung enthalten, folgt und auch ohne ihn ausdrücklich zu erwähnen, werden dieselben mehrfach fast mit unveränderten Worten vorgetragen, so dass sich sogar daraus Schlüsse auf die ursprüngliche Recension des Nirukta ziehen lassen, wie ich sie in der Anzeige der Roth'schen Ausgabe in der Hallischen Literaturzeitung versucht habe. Ich unterlasse es jedoch, hier jetzt weiter darauf einzugehen, da erst, wenn das vollständige Nirukta mit allem kritischen und exegetischen Material vorliegen wird, genaue und sichere Resultate zu gewinnen sein werden.

Von andern vedischen Schriften werden noch erwähnt: das Aitareyaka 5, 5. 21. 6, 4. 22. 24. 26. 7, 15; Kaushîtaki 5, 9; Bhâllavibrâhma*n*a 5, 5. 32 (vergl. p. 44 dieser Zeitschrift); Nidâna 5, 5 (esha eva parâm*r*ish*t*o Bhâllavibrâhma*n*e dv*r*icah | Nidânasa*m*jnake granthe Chandogânâm iti çruti*h* | vergl. p. 44 dies. Zeitschr.). Ferner kennt das Buch als allgemeine Bezeichnung vedischer Schriften nur çruti, brâhma*n*a, rahasya, kalpa; so heisst es z. B. 1, 8:

vâkyârthadarçanâr*t*hîyâ *r*ico 'rdharcapădâni ca |
brâhma*n*e câtha kalpe ca nigadyante 'tra kânicit |

Die Berufung auf derartige Stellen geschieht nur, um zu zeigen, dass die angeführte *r*ic u. s. w. dort diesem oder jenem Gotte, meist

abweichend von der Auffassung der Vrihaddevatâ zugeschrieben werde, wie z. B. 6. 22 (zu R. V. Asht. 6. 15—28.

sûkte pântam aindre tatah pare |
uttamâ tvârbhavî proktâ uttarasyaitareyake |
chândogike tritîye tad ârbhavam çasyate yatah |

Von den Çâkhâ's des Rik werden die Çâkala's und die Vâshkala's genannt, beide nur einmal 2, 29 und 8, 27; aus der ersteren Stelle, an welcher die Çâkala's erwähnt werden, folgt übrigens, dass Çaunaka oder doch der Verfasser des Buches dieser Schule angehörte; sie steht 2, 28 (Asht. 1. h. 4—11).

surûpakritnum[1]) ity aindram[2]) sapta[3]) cânyâny[4]) atah param |
shal âd aha svadhâm anu[5]) mârutyo 'nantarâ ricah[6]) |
ekâ vîlu cid indrâya marudbhih saha gîyate[7]) |
tasyâ ekântarârddharcah pâdaç cânyo[8]) dvidevatah |
marudganapradhâno hi tyam (?)[9]) caindro vicikitsitah |
mandû samânavarcasâ[10]) mandunâ ca savarcasâ[11]) |
mandû[12]) iti pragribhnanti yeshâm esha[13]) dvidevatah |
ekadevatyam âçrâvyam[14]) vijnâyâtyanayat padam[15]) |
rodasîdevapatnînâm atharvângiraso[16]) yathâ |
marudganapradhâneyam âcâryânâm stutir matâ |
marudganapradhânatvâd indras tu vicikitsitah |
marudganamahendrasya samâsam Çâkalâ[17]) viduh |

Ich zweifle zwar, dass es mir gelungen sein wird, den ursprünglichen Wortlaut dieser Stelle wiederherzustellen, allein der Sinn des Ganzen lässt sich doch wohl übersehen, und dieser ist, dass, obgleich Einige bezweifeln, dass Indra und die Marut's hier zugleich ange-

*) Cod.: [1]) svarûpakripram. [2]) endram. [3]) sapna. [4]) vânyâny. [5]) svadhâmara. [6]) ricah. [7]) gâyate. [8]) tasyâ ekântarâs tvarddhacânnyo. [9]) marudûnapradhâdyo hîtyam. [10]) mridû-casya. [11]) vâsasarcasa. [12]) mandbha. [13]) eva. [14]) âçrâvyo. [15]) yadam. [16]) aghavângirase. [17]) çamâçam sâkalâ.

rufen werden, die Çâkala's eine solche Verbindung beider annehmen, und diese wird von dem Verfasser wenigstens in der feststehenden dritten Zeile entschieden angenommen.

Diese Annahme, dass der Verfasser des Buches der Schule der Çâkala angehört habe, findet auch noch von einer andern Seite her ihre Bestätigung; Sha*d*guruçishya (Chamb. 192. Bl. 3 a.) berichtet nämlich, dass die Vâshkala's im ersten ma*nd*ala einen von den Çâkala's abweichenden krama der anuvâka's gehabt hätten (von *R*ik V. I. h. 74 bis II. 3. 23); unser Verfasser folgt aber der Reihenfolge des Sha*d*guruçishya, der sich an die Çâkala's hält, und demnach muss auch er zu dieser Schule gehören.

Da der Verfasser genau der Reihenfolge der einzelnen Hymnen folgt, so war es von Interesse, zu erforschen, ob die ihm vorliegende Recension des Textes etwa Abweichungen von der der Çâkala's im Einzelnen bot. Ich habe zu diesem Ende das erste Ash*t*aka und einen Theil des zweiten verglichen und keine dergleichen gefunden, dagegen im achten Ash*t*aka, von welchem ich eine vollständige Abschrift besitze, einiges bemerkenswerthe. Der Verfasser sagt, dass in dem mit dem Worte âçu*h* beginnenden Hymnus (Ash*t*. 8. 5. 22) die beiden letzten *r*icas, die mit preta beginnen, an die Marut's, die danach folgende aber an den Indra gerichtet seien (8, 3):

dv*r*icas tu mârutas pretety aindrî vâ brahma yat para*m* |

(Cod.: dvacas tu mârutas prîtety aidrî vai brahma yat yara*m*)

Nun schliesst aber der Hymnus in der Recension der Çâkala's mit der pretâ beginnenden *r*ic, danach folgt aber ein pariçish*t*am von zwei *r*icas, welches ebenfalls an die Marut's gerichtet ist und in der letzten zugleich den Indra erwähnt; dem Verfasser lag also dies pariçish*t*a schon vor und er betrachtete es als zu diesem Hymnus gehörig. Sha*d*guruçishya dagegen (a. a. O. Bl. 115 b.) kennt nur die eine schliessende mârutî *r*ic und thut auch des pariçish*t*a durchaus keiner Erwähnung, woraus zu folgern ist, dass es zu seiner Zeit

bereits als untergeschoben betrachtet wurde. — Im 9ten Abschnitte des achten Buches findet sich ferner folgende Stelle:

na ta*m* râtra*m* para*m* sûkta*m* vaiçvadeva*m* [1]) mameti yat |
namas te vaidyuta*m* [2]) sûkta*m* âçîrvâda*h* [3]) para*m* tu yat |
yâ*m* kalpayanti na iti k*ri*t*v*â daivatam ucyate |
hira*n*yastutir âyushyam nâsad yad [4]) paramesh*t*hina*h* |
vadanti bhâvav*r*itta*m* tad yo yajna [5]) iti cottara*m* |

In der Çâkala sanhitâ beginnt nun der 13te Abschnitt des 7ten adhyâya (Ash*t*. 8.) mit einem Hymnus an die Viçvedevâ*h*, der mit den Worten na tam anfängt, danach folgt ein Hymnus an die Râtrî, beginnend Râtrî vyakhyat, und beide bilden bei unserm Verfasser offenbar nur einen an die Râtrî gerichteten Hymnus. Hinter diesen beiden folgt nun in der Çâk. Sanh. ein pariçish*t*a von vierzehn und einer halben *r*ic, ebenfalls an die Râtrî, welches wieder Sha*d*guruçishya nicht kennt, dessen erste *r*ic aber bereits von Yâska Nir. 9. 28 (â râtri pârthiva*m* raja*h* pitur aprâyu [Nir. aprâyi] dhâmabhi*h* | diva*h* sadâ*n*si b*r*ihatî vitish*t*hasa â tvesha*m* vartate tama*h*) angeführt und erklärt wird; auch von unserem Verfasser möchte ich daher annehmen, dass er es gekannt und mit den vorigen beiden Hymnen verbunden habe. Danach folgt bei den Çâkala's der an die Viçvedevâ*h* gerichtete Hymnus mamâgne varco vihaveshv astu u.s.w., hinter diesem ein pariçish*t*a, welches beginnt arvâ*n*cam indra*m*, endlich die Hymnen nâsad âsît und yo yajno, beide bhâvav*r*ittâni. Also zwischen den Hymnen mamâgne und nâsad findet sich hier nur das pariç. arvâ*n*cam, während unser Verfasser dazwischen noch die Hymnen namas te, einen âçîrvâda, yâ*m* kalpayanti na*h* und die mit âyushya*m* beginnende hira*n*yastuti*h* kennt. Das pariçish*t*a hat er übrigens ohne Zweifel auch gekannt, nur in anderer Form, denn die zweite *r*ic desselben beginnt âyushyam, und hier wie in den folgenden Versen wird das Gold ge-

*) Cod.: [1]) °deva. [2]) °dyuka*m*. [3]) sûkta*m*mâ°. [4]) ya. [5]) tajno.

priesen. — Endlich findet sich noch im zehnten Abschnitt folgende Stelle:

keçy agni*m*[1]) keçina*m* sûktam uta devâ*h* para*m* tu yat |
*r*ig [2]) âdyâ tatra devânâ*m* vâtadevas tr*i*ca*h* para*h* |
trâyantâ*m*[3]) vaiçvadevy *r*ik syâc cheshas tv abdevata*h*[4]) sm*r*ita*h* |
sûkta*m* syâd viçvabhaishajya*m* rapasaç câpanodana*m* |
bhûmir lâxmam[5]) para*m* sûkta*m* tava indra*m* sûktam uttara*m* |

Auch hier kennt unser Verfasser offenbar einen Hymnus mehr als die Çâkalasa*n*hitâ, denn hinter dem Hymnus uta devâ*h* folgt gleich der mit den Worten tava tya indra beginnende. Der Hymnus wird mit dem Worte bhûmi*h* begonnen haben, und wahrscheinlich an die Laxmî gerichtet gewesen sein, was wohl die Veranlassung gewesen sein mag, dass ihn die spätere Kritik für unächt erklärte. — Ein genaues Erforschen der übrigen Ash*t*aka's, verglichen mit den Angaben unseres Verfassers, wird gewiss noch Mehreres der Art zu Tage bringen und ich behalte mir weitere Mittheilungen darüber vor.

Man darf übrigens aus solchen Verschiedenheiten nicht schliessen, dass nun der Verfasser dieser Schrift nicht die Çâkalasa*n*hitâ vor sich gehabt, denn es scheint ziemlich wahrscheinlich, dass auch diese çâkhâ nach den verschiedenen Schulen wieder ihre besonderen Auffassungen gehabt haben wird. Dies geht auch daraus hervor, dass die Angabe der Hymnenzahl in den einzelnen Ma*nd*ala's, wie sie bei Roth steht, von der in der Handschrift des Sha*d*guruçishya in mehreren Punkten abweicht, obgleich doch beide für die Çâk. Sa*n*hitâ gelten sollen. Sha*d*g. (Bl. 4. 5.) giebt nämlich abweichend von Roth (z. Lit. u. Gesch. pag. 28. 29) für das 2te Ma*nd*. 43 Hymnen, für das 4te 58 Hymnen, für das 5te 87 Hymnen, für das 8te 92 Hymnen, für das 10te 191 Hymnen. Da nach beiden Angaben die von Sha*d*g. für die Çâkalasa*n*hitâ angegebene Zahl von 1017 Hymnen des gesammten

*) Cod.: [1]) keçâgni*m*. [2]) girig. [3]) trâya*n*te. [4]) addaivata. [5]) lâxa*m*.

Rik herauskommt (während sie nach seiner Angabe 1026 bei den Vâshkala's beträgt), so ergiebt sich daraus, dass hier Verschiedenheiten in der Çâkhâ der Çâkala's zu Grunde liegen müssen, die wahrscheinlich in der verschiedenen Anordnung der Hymnen lagen. Man würde mit Gewissheit darüber entscheiden können, welcher Abtheilung der Çâkhâ unser Verfasser gefolgt ist, wenn er überall, wie er es beim 9ten *mandala* gethan hat, die Zahl der Hymnen und anuvâka's angegeben hätte, denn dort sagt er (6. 29):

> etat sûktaçata*m* [1]) saumya*m* ma*nd*ala*m* [2]) sacaturdaça*m* ||
> vijamâtram iti khyâtam anuvâkâç [3]) ca sapta vai ||

und stimmt also mit beiden Angaben überein; wir erfahren zugleich aus dieser Stelle, dass dies ma*nd*ala den Namen Vijamâtra geführt habe, während ihm bei Yâska und auch bei unserem Verfasser gewöhnlich die Bezeichnung pâvamânyah (sc. *r*icah) gegeben wird.

Da ich hier von den Ma*nd*ala spreche, darf ich nicht unerwähnt lassen, dass unser Verfasser dieser Eintheilung durchweg folgt, dagegen, wie aus einer Stelle hervorgeht, auch die Ash*t*aka-Eintheilung bereits gekannt haben muss. Er sagt nämlich 4, 19, dass in den Hymnen an den Agnis häufig auch andere Götter angerufen würden und dass dadurch die Regel, dass man sie als an den Agnis gerichtet zu betrachten habe, nicht geschwächt werde, und fährt dann fort:

> agne*h* saptadaço' dhyâya*h* ûrddhva û shu *n*a ûtaye [4]) ||
> ete kâlpâv *r*icau yaupyâv [5]) a*n*janti tveti pa*n*ca ca [6]) ||

Hier ist nun freilich eine Lücke; denn nachdem er von jener allgemeinen Bemerkung die beiden letzten Hymnen des 2ten Ash*t*aka, welche mit den Worten praty agni*h* und pra kârava*h* beginnen, besprochen und gesagt hat, dass sie an den Agnis gerichtet

[*]) Cod.: [1]) sukta*m*. [2]) ma*m*dalam. [3]) anuvâkyaç. [4]) urddha û shu *n*a utaye. [5]) ete kâlvâv*r*icau yopyâv. [6]) va.



seien, sowie dass dyâvâp*ri*thivyau, âpa*h*, pitara*h* und Mitra*h* gleichfalls in ihnen angerufen würden (nipâtabhâja*h* wären) und daran eben jene Bemerkung geknüpft, lässt er jene beiden Verse folgen, deren erster pâda aussagt, dass der 17te Adhyâya an den Agnis gerichtet sei; der zweite pâda ist dem h. 36 des ersten Ash*t*aka entnommen, wo er den Anfang der 13ten und 14ten *r*ic bildet, welche beide an den yûpa gerichtet sind; der Zusammenhang ist also offenbar, diese beiden mit ûrddhva û shu beginnenden *r*icau sind yaupyau (vom Sing. yaupî) und ebenso die fünf folgenden mit a*n*janti tvâ (Ash*t*. 3. 1. 2) beginnenden, es muss also offenbar noch etwas vorhergegangen sein, zumal mit a*n*janti tvâ der 2te Hymnus des 3ten Ash*t*aka beginnt und der erste mit pra ye beginnende nicht genannt ist. Allein wie lückenhaft auch der Text sein mag, die Worte agne*h* saptadaço 'dhyâya*h* sind verständlich genug, da in der That der 1ste Adhyâya des 3ten Ash*t*aka, oder der 17te des ganzen *R*ik durchweg an den Agnis gerichtet ist. Unser Verfasser hat daher entschieden die Ash*t*aka-Eintheilung bereits gekannt, und man darf daraus nicht etwa auf eine sehr späte Zeit derselben schliessen, denn auch bei Sha*d*guruçishya, welcher in seiner Einleitung die Anuvâkânukrama*n*î des Çaunaka commentirt, heisst es in dieser (Sha*d*g. a. a. O. Bl. 5 b.):

> adhyâyânâ*m* catu*h*shash*t*ir ma*nd*alâni daçaiva tu |
> vargâ*n*â*m* tu sahasre dve sa*m*khyâte ca shaluttare |
> sahasram etat sûktânâ*m* niçcita*m* khailikair vinâ |
> daça sapta ca pa*t*hyante i. â.

Indem ich mich nun zur Besprechung des Inhalts der V*r*ihaddevatâ wende, muss ich Einiges über die äussere Einrichtung des Buches voranschicken. Das ganze Buch besteht aus 8 Adhyâya, deren jeder ungefähr 30 varga, jeder von 5 Çloken im Metrum Anush*t*up, zuweilen auch im Jâgata, enthält, und es beginnt mit einer Einleitung, in welcher allgemeine grammatische und exegetische Sätze

behandelt werden, woran sich eine systematische Uebersicht sämmtlicher Götter und Göttinnen schliesst, ganz wie dies bei Yâska geschieht, nur dass bei unserm Verfasser Alles zusammenhängender und ausführlicher behandelt wird. Diese Einleitung umfasst nach unserer Handschrift das ganze erste Buch (26 varga) und die ersten 25 varga des zweiten (es hat deren 32); diese Abtheilung nach varga wird aber wie die nach Adhyâya's in den meisten Fällen nicht richtig sein, da z. B. mehrmals in die Mitte eines itihâsa der Schluss des Adhyâya fällt und ein Gleiches bei den varga eintritt. Leider enthält dieser Theil, obwohl er an einigen Stellen besser ist als die späteren Adhyâya's, doch noch Corruptionen genug, um vorläufig noch vor einer zusammenhangenden Mittheilung zurückzuschrecken, indess lässt sich doch Einzelnes klar übersehen.

Adhy. 1, 4. werden wie bei Yâska (Nir. 7, 18) die Götter in sûktabhâjaḥ, ṛigbhâjaḥ, und nipâtabhâjaḥ getheilt:

devatânâmadheyâni mantreshu trividhâni tu |
sûktabhâñjy atha va'rgbhâñji tathâ naipâtikâni tu |
sûktabhâñji bhajante yaiḥ sûktâny ṛigbhâñji yair [1]) ṛicaḥ |
mantre' nyadaivate yâni nigadyante [2]) 'tra kânicit |
sâlokyât sâhacaryâd vâ tâni naipâtikâni tu |

Den letzten Theil der Stelle habe ich bereits in der Anzeige von Roth's Nirukta wegen des Wortes anyadaivata besprochen und verweise deshalb auf die Hallische Literaturzeitung, in welcher dieselbe beim Erscheinen dieser Zeitschrift wohl gedruckt sein wird. Dieser rein äusserlichen Eintheilung der Götter folgt später (1, 13) eine auf ihrem Wesen begründete in drei Klassen, die ihren Ausfluss aus dem einzigen prajâpati haben:

bhavadbhûta(sya bha)vyasya jaṅgamasthâvarasya ca |
asyaike sûryam evaikaṁ prabhavaṁ pralayaṁ viduḥ |
asataç ca sataç caiva yonir esha prajâpatiḥ |

*) Cod.: [1]) yaiḥ. [2]) nimadyante.

yad [1]) axaram ca vâcyam ca yathaiva [2]) brahma çâçvatam |
kritvaisha [3]) hi tridhâtmânam [4]) eshu lokeshu [5]) tishthati | i. â.

Darauf wird auseinandergesetzt, wie er sich als Agni, Indra und Sûrya verkörpere, und dann fährt der Verfasser fort, 1, 14:

tisra eveha devatâh |
etâsâm eva mâhâtmyân [6]) nâmânyatvam vidhîyate |
tac ca sthânavibhâgena tatra tatreha driçyate |

Nun werden die einzelnen Götternamen durchgenommen und in der Regel auch erklärt, wobei, wie früher schon, des Yâska Ansicht in der Regel die maasgebende ist, dabei werden aber zugleich auch Verwandtschafts-Verhältnisse angegeben, die nicht ohne Interesse sind. So heisst es 2, 17:

brahmajâyâ juhûr nâma agastyasya [7]) svasâditih [8]) |
indrânî cendramâtâ ca saramâ romaçorvaçî |

Er nennt also die Juhû Gattin des Brahman, die Aditi Schwester des Agastya, die Saramâ Mutter des Indra, durch welches letztere die Worte des Shadg. zu *R.*V. 8, 6, 5. ihre volle Erklärung finden, wenn er sagt: saramâm devaçunîm — svajâtîyâm devatâm. Danach sind wohl die çvânau Sârameyau ursprünglich niemand anders als Indra und Agni (d. i. Yama) gewesen.

Vom 26sten varga des 2ten Adhyâya ab fängt dann der Nachweis der Gottheit für jeden einzelnen Hymnus oder Vers an, wobei natürlich, wenn mehrere an eine und dieselbe Gottheit gerichteten Hymnen auf einander folgen, diese zusammengefasst werden: auf diese Weise ist, wie ich schon gesagt habe, das Buch auch für die Kritik der Anordnung des Textes von Wichtigkeit und nur seine Lückenhaftigkeit und Verderbtheit zu bedauern. Ein Beispiel einer solchen grösseren Lücke findet sich z. B. 3, 23. Der Verfasser will

*) Cod.: [1]) pad. [2]) yathaita. [3]) hritvaisha. [4]) tridh°. [5]) tokeshu. [6]) mâhâramyâ. [7]) nâmâg°. [8]) °ti.

hier den auch von Sâya*n*a zu *R*. V. 1, 51. mitgetheilten itihâsa geben, bricht aber bereits beim zweiten Verse ab und es folgt:

prathame ma*nd*ale jneyâ *r*ishayas [1]) tu çatarcina*h* |
xudrasûktamahâsûktâ antye [2]) madhyeshu mâdhyamâ*h* [3])
navaka*m* jâtavedasya*m* [4]) i. â.

Die letzten Worte beziehen sich auf den h. 58 desselben Buches, und es schliesst sich an dieselben die Aufzählung der Gottheiten für die folgenden Hymnen; es sind also die Angaben für h. 52—57 ausgefallen, und wohin die vorangegangene Regel gehöre, lässt sich schwer bestimmen; was ihren Wortlaut betrifft, so bemerke ich, dass sie fast übereinstimmend, nur anders gestellt sich in der Anukrama*n*î findet; man vergl. die Stelle bei Roth z. Lit. und Gesch. p. 26.

Eine andere Lücke findet sich 3, 25, die um so bedauernswerther ist, als sie uns wahrscheinlich über das Verhältniss der Çâkhâ's der Çâkala's und Vâshkala's in Bezug auf diesen Theil des *R*. V. aufklären würde; die Stelle lautet:

tva*m* soma saumyam, aushasam etâ u tyâs, trico 'çvino*h* [5]) |
açvinâ, 'gneç ca somasya [6]) âgnîshomâv ima*m* [7]) stuti*h* |
gautamâd auçija*h* kutsa*h* paruchepâd *r*ishe*h* [8]) para*h* |
kutsâd dîrghatamâç ceti [9]) adhyetâras tv adhîyate (?) [10]) |

Die hier mitgetheilten Versanfänge sind die von resp. *R*. V. 1. h. 91, h. 92, h. 92. 16—18, h. 93. Mit dem darauf folgenden Hymnus ima*m* stomam *R*. V. 1. 94. beginnt ein neuer anuvâka, und Sha*d*guruçishya, der die beiden letzten Verse in seiner Einleitung hat, klärt uns einigermaassen über den Inhalt der Lücke auf. Er sagt nämlich am angeführten Orte (Bl. 3 a.), dass die Vâshkala's im ersten Ma*nd*ala eine andere Folge der anuvâka als die Çâkala's hätten (anukramaviparyâsa), wobei er die beiden letzten Verse citirt, jedoch

*) Cod.: [1]) rishaya*h*. [2]) ante. [3]) madhyamâ*h*. [4]) jâtavedasyân. [5]) triyo svino*h*. [6]) somaçv. [7]) ida*m*. [8]) paruchepâ d*r*içah. [9]) °cety. [10]) tvavîyate.

mit der Abweichung, dass hinter dîrghatamâ*h* die Worte esha (Cod. tosha) tu vâshkalaka*h* krama*h* folgen. Die veränderte Ordnung der Vâshkala's besteht demnach darin, dass bei ihnen die Hymnen des Kutsa (R.V. 1. h. 94—115) nicht hinter denen des Gautama folgen wie in der Rosen'schen Ausgabe, sondern ihren Platz erst hinter denen des Paruchepa (Ash*t*. 2. h. 6—16) erhalten*); die Reihenfolge der *r*ishi's ist demnach Gautama, Kaxîvân, Paruchepa, Kutsa, Dîrghatamâ*h*, und endlich Agastya. Wenn es übrigens auffällig scheinen könnte, dass der obige Vers Gautamâd i. â. fast gleichlautend in jener Anuvâkânukrama*n*ì, die Sha*d*guruçishya aufbewahrt hat, und in unserem Buche auftrete, so ist einmal zu bemerken, dass beide dem Çaunaka zugeschrieben werden, dann aber, dass, selbst wenn sie von verschiedenen Schülern verfasst wären, doch derartige Hauptsûtras jedenfalls bei allen Lehrern einer Schule ziemlich übereinstimmend gelautet haben werden, wie sich dies fast überall, wo solche Grundsätze vorgetragen werden, zeigt. Als Belag möge z. B. eine Stelle des 2ten Adhy. im 18ten varga dienen:

ätmâna*m* astaud [1]) vargas tu devatâ*m* yat tathottama*h* |
tasmâd âtmastaveshu [2]) syâd ya *r*ishi*h* saiva [3]) devatâ |
samvâdeshv âha vâkya*m* [4]) ya*h* sa tu tasmin bhaved *r*ishi*h* |
yâ [5]) tenocyate [6]) vâkyena [7]) devatâ eshu [8]) sâ bhavet |

Fast ganz ebenso ist diese Regel in der Devatânukrama*n*î nach dem Citate des Sha*d*guruçishya (a. a. O. Bl. 43b.) enthalten:

sa*m*vâdeshu ca sarveshu sa *r*ishir yasya vâkya*m* tat |
âtmastaveshu sa *r*ishir devatâ saiva ucyate |

yena vâkyena ya*m* pratipâdyate sâ syâd (Cod. syâ) devatâ tatreti devatânukrama*n*yupadeçât | yâ tenocyate sâ devateti ||. Die letzten

*) Beiläufig sei hier bemerkt, dass Paruchepa's Hymnen sich sämmtlich durch kunstvolle Strophen sowohl, als durch refrainartige Wiederholungen, die oft geradezu schon in Reime übergehen, auszeichnen, s. Nir. 10, 42.

**) Cod.: [1]) astod. [2]) âtsa°. [3]) *r*ishi syaiva. [4]) vâkya. [5]) yas. [6]) tenocyeta. [7]) vâkye ca. [8]) devatâshu.

Worte sind wieder der Sarvânukramani entnommen und bereits von Colebrooke in seiner Abhandlung über die Veda's mitgetheilt worden (Misc. Ess. 1. p. 26): yasya vâkyam sa rishir yâ tenocyate sâ devatâ.

Aber wenn auch dergleichen Mittheilungen uns für die Auffassung der Hymnen, welche in den vedischen Schulen Geltung hatte, immerhin von grossem Interesse sind, so wird doch der Gewinn, welchen wir für das Verständniss der Hymnen dadurch gewinnen, meistens kein bedeutender. Von viel grösserer Wichtigkeit sind dagegen die an vielen Stellen mitgetheilten itihâsa's, deren Wiederherstellung nach unserer Handschrift wenigstens zum Theil möglich sein wird, da die, wenn auch sehr kurzen, itihâsa's des Yâska, so wie die Citate des Shadguruçishya hierbei wesentliche Dienste leisten. Ich lasse deshalb hier zwei derselben folgen, und werde dabei die zum Theil äusserst erheblichen Erweiterungen und Abweichungen des Shadg. angeben, da aus ihnen sich herauszustellen scheint, dass derselbe eine andere Redaction der Vrihaddevatâ vor sich hatte.

R.V. Asht. 8, 2, 11. 12 befinden sich zwei Hymnen, welche Anrufungen an einen Vogel (çakuni, çakuntâ) enthalten, dass er seinen heilbringenden Ruf dem Hause zur Rechten erschallen lassen möge (avakranda daxinato grihânâm) u. s. w. Der erste Hymnus beginnt mit den Worten: kanikradaj janusham prabruvânah, was Yâska Nir. 9, 4 erklärt yathâsya çabdas tathâ nâma; später nennt er den Vogel kapinjala, was nach Wilson entweder eine Art Rebhuhn oder der Câtaka, eine Art Kuckuk ist; das letztere möchte für unsere Stelle nach des Yâska Erklärung, dass sein Name seinem Rufe nachgebildet sei, das wahrscheinlichere sein. Am Schlusse giebt Yâska zugleich folgende kurze Notiz: gritsamadam artham abhyutthitam kapinjalo 'bhivavâçe. In der Vrihaddevatâ 4, 18 findet sich nun zu diesen beiden Hymnen folgender kurze itihâsa:

stuti*m* [1]) tu punar evechann [2]) indro bhûtvâ kapi*n*jala*h* |
*r*isher [3]) jigamishor âçâm [4]) vavâçe [5]) prati daxi*n*âm |
sa tam ârshe*n*a [6]) sa*m*prexya caxushâ paxirûpi*n*am |
parâbhyâm api [7]) tush*t*âva sûktâbhyâ*m* tu kanikradat |

Dazu Sha*d*gur. a. a. O. pag. 50a. ukta*m* hi v*r*ihaddevatâyâm vyakta*m* |

stuti*m* ca punar evechann indro bhûtvâ kapi*n*jala*h* |
*r*isher jigamishor âçâ*m* vâcâ sa*m*sthâya daxi*n*â*m* |
tatra sa tam *r*ishi*h* [8]) prexya [9]) caxushâ paxirûpi*n*am |
etâbhyâm api tush*t*âva sûktâbhyâ*m* kanikradad iti

Interessant ist an diesem Mythus jedenfalls Indra's Verwandlung in einen Vogel (s. oben p. 39), und sollte sich meine Annahme, dass dieser ein Kuckuck sei, noch mehr bestätigen, um so interessanter, als auch bei uns bekanntlich der Kuckuck in der alten Religion keine unwichtige Rolle gespielt haben muss, da sich manche Spuren davon bis in noch späte und selbst bis in die heutige Zeit erhalten haben.

In Bezug auf Erhaltung von dergleichen uralten Gebräuchen ist ein itihâsa von Wichtigkeit der 6, 21. 22 mitgetheilt wird. Indra liebte die Apâlâ, Tochter des Atri, welche an einer Hautkrankheit litt (tvagdoshi*n*î, Cod. tvagdûshinî), da preist sie ihn und bittet:

sulomâm anavadyâ*n*gî*m* [10]) kuru mâ*m* çakra sutvacâ*m* [11]) |
tasyâs tad vacana*m* [12]) çrutvâ prîtas tena purandara*h* |
rathachidre*n*a tâm indra*h* çaka*t*asya yugasya ca |
praxipya niççakarsha tris tata*h* sâ sutvacâ 'bhavat |
tasyâ*m* tvaci vyapetâyâ*m* sarvasyâ*m* çalyako 'bhavat |
uttarâ tv abhavad godhâ k*r*ikalâças tvag [13] uttamâ |

Die hier berichtete Art der Heilung, wonach Indra die Kranke dreimal durch eine Hölung an seinem Wagen zieht, ist, wie man

*) Cod.: [1]) stuta*m*. [2]) evechen. [3]) *r*ishe. [4]) jigamiçoçâ*m*. [5]) cavâçe. [6]) ça tam ârxye*n*a. [7]) iti. [8]) *r*ishi*m*. [9]) preshya. [10]) °gî. [11]) mut°. [12]) °na. [13]) tug.

sieht, auch bei uns Deutschen noch nicht vergessen, vergl. Grimm, deutsche Mythologie, p. 1118—21, und Norddeutsche Sagen, p. 443. Wie man sich übrigens diese Hölung zwischen çaka*t*a und yuga zu denken habe, würde von einem des indischen Wagenbaues Kundigen zu erfahren erwünscht sein.

In den Abschnitten des vierten Buchs, welche dem vorher mitgetheilten itihâsa vom Indra-Çakuni folgen, werden einige Erzählungen vom Vasish*t*ha gegeben, die ich indess bis jetzt noch nicht ganz enträthseln konnte. Ich will jedoch eine Stelle mittheilen, da sie auch bei Sha*d*guru vorhanden ist, wenn auch mit bedeutenden Abweichungen. Sie findet sich 4, 22. 23. und soll zur Erklärung des Hymnus dienen, von welchem Roth z. Gesch. u. Lit. p. 105 ff. bereits Bruchstücke mitgetheilt hat (*R*.V. 3, 3, 19—23):

sudâsaç ca mahâyajne daxinâ*m* gâthisûnave[1]) |
grihîtvâtha bala*m*[2]) ceta*h* so 'vâsîdad vicetana*h*[3]) |
tasmai brâhmî*m* ca saurî*m* vâ nâmnâ vâca*m* sasarparî*m* |
sûryaxayâd ihâh*r*itya[4]) dadur[5]) vai[6]) jamadagnayah[7]) |
kuçikânâ*m*[8]) tata*h* sâ vâg[9]) amatigrâmavâvata (?) |
u p e t i[10]) câsyâ*m* kuçikân viçvâmitro' nvacodayat[11]) |
s a s a r p a r î r[12]) iti dvâbhyâm *r*igbhyâ*m* vâca*m* stuvan svaya*m* |
labdhvâ vâca*m*[13]) pratish*t*hâtmâ tân *r*ishîn pratyapûjayat |

Sha*d*g. sagt p. 54 a.:

sasarparîdv*r*ice prâhur itihâsa*m* purâvida*h* |
saudâsan*r*ipater yajne vasish*t*hâtmajaçaktinâ |
viçvâmitrasyâbhibhûta*m* bala*m* vâk ca samantata*h* |
vâsish*t*henâbhibhûta*h* sa hy avâsîdac ca gâthija*h* |
tasmai brâhmî*m* tu saurî*m*[14]) vâ nâmnâ vâca*m* sasarparî*m*[15]) |
sûryaveçmana âh*r*itya dadur vai[16]) jamadagnaya*h* |

*) Cod.: [1]) gâdhi°. [2]) valâç. [3]) visetana*h*. [4]) ihâd*r*itya. [5]) dadu. [6]) fehlt. [7]) yamagnaya*h*. [8]) kusi°. [9]) bhâvâg. [10]) *R*.V. 3, 3, 21, 1. [11]) acetiyat. [12]) *R*.V. 3, 3, 21, 5 u. 22, 1. [13]) luthâvâcam. [14]) saurim. [15]) °rî. [16]) vair.

kuçikânâ*m* tata*h* sâ vâg manâk [1]) cintâm athânudat ।
upapreteti kuçikân viçvâmitro 'nvacodayat [2]) ।
labdhvâ [3]) vâca*m* ca h*r*ish*t*âtmâ jamadagnîn apûjayat ।
sasarparîr iti [4]) dvâbhyâm *r*igbhyâ*m* vâca*m* stuvan svayam

iti ।. Man sieht klar, dass Sha*d*gur. die Stelle der V*r*ihaddevatâ vor Augen hatte. Ob er sie aber in einer andern Recension las oder sie überarbeitet hatte, lässt sich für jetzt noch nicht entscheiden, doch scheint mir das erstere wahrscheinlicher.

Im selben und im folgenden Abschnitte folgt dann auch die ebenfalls von Sha*d*g. citirte und von Roth bereits mitgetheilte Stelle zu demselben Hymnus v. 21—24, bei Roth p. 106. 107., V*r*ih. 4., 23. 24.

parâç catasro yâs tatra vasish*t*hadveshi*n*îr [5]) vidu*h* ।
viçvâmitre*n*a tâ*h* proktâ abhiçâpâ iti sm*r*itâ*h* ।
dveshadveshâs tu tâ*h* proktâ vidyâc [6]) caivâbhicârikâ*h* ॥ २३ ॥
vasish*t*hâs tu na ç*r*i*n*vanti tad âcâryakasa*m*mata*m* ।
kîrtanâc chrâva*n*âd vâpi mahân doshah prajâyate ।
çatadhâ bhidyate mûrdhâ [7]) kîrtitena çrutena vâ [8]) ।
teshâ*m* bâlâ*h* pramîyante tasmât tâs tu na kîrtayet ।

Hiermit übereinstimmend hat Sha*d*g. p. 54b. den Text von çatadhâ bis pramîyante. **)

Ich schliesse hier für diesmal meine Mittheilungen und hoffe vielleicht späterhin einmal auf das Buch zurückkommen zu können.

*) Cod.: [1]) manâ. [2]) nvavocayat. [3]) labdhâ. [4]) sasarparîti. [5]) °*n*î. [6]) vidyâ. [7]) mûrddhnâ. [8]) yâ.

**) Ich schliesse hier eine kurze Bemerkung an. Im Gegensatze zu Roth's Behauptung p. 122 folg., dass das Vasish*t*ha-Geschlecht den Viçvâmitra und die Kuçika's vom Hofe des Sudâs schliesslich verdrängt habe, stehen die von ihm ebend. angeführten Zeugnisse, wonach Sudâs in der epischen Zeit als Feind der brahmanischen Sache erscheint. Die Feindschaft zwischen ihm und Vasish*t*ha, dem Prototyp des Brahmanenthums, ist also keinesweges eine „nur vorübergehende" (Roth p. 124) gewesen, sondern gerade das Gegentheil. *A. W.*

A. Kuhn.



Das XV. Buch des Atharvaveda.

Vrâtya âsîd îyamâna eva, sa prajâpati*m* samairayat ‖ 1 ‖

Sa prajâpati*h* suvar*n*am âtmann apaçyat, tat prâjanayat ‖ 2 ‖

Tad ekam abhavat, tal lalâmam abhavat, tan mahad abhavat, taj jyesh*t*ham abhavat, tad brahmâbhavat, tat tapo 'bhavat, tat satyam abhavat, tena prâjâyata ‖ 3 ‖

So 'vardhata, sa mahân abhavat, sa mahâdevo 'bhavat ‖ 4 ‖

Sa devâ*n*âm îçâm paryait, sa îçâno 'bhavat ‖ 5 ‖

Sa ekavrâtyo 'bhavat, sa dhanur âdhatta, tad evendradhanu*h* ‖ 6 ‖

Nîlam asyodaram, lohitam p*r*ish*t*ham ‖ 7 ‖

Nîlenaivâpriyam bhrât*r*ivyam pror*n*oti, lohitena dvishanta*m* vidhyatîti brahmavâdino vadanti ‖ 8 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasâna*r*ica*h* 8 ‖

Sa udatish*t*hat, sa prâcî*m* diçam anuvyacalat ‖ Tam b*r*ihac ca rathantara*m* câdityâç ca viçve ca devâ anuvyacalan ‖. B*r*ihate ca vai sa rathantarâya câdityebhyaç ca viçvebhyaç ca devebhya âv*r*içcate, ya eva*m* vidvâ*n*sa*m* vrâtyam upavadati ‖; b*r*ihataç ca vai sa rathantarasya câdityânâ*m* ca viçveshâ*m* ca devânâm, priya*m* dhâma bhavati tasya prâcyâ*m* diçi ‖. Çraddhâ pu*m*çcalî, mitro mâgadho, vijnâna*m* vâso, 'har ush*n*îsha*m*, râtrî keçâ, haritau pravartau, kalmalir ma*nih* ‖; bhûta*m* ca bhavishyac ca parishkandau, mano vipatham, mâtariçvâ ca pavamânaç ca vipathavâhau, vâta*h* sârathî, reshmâ pratoda*h*, kîrtiç ca yaçaç ca pura*h*sarâv; aina*m* kîrtir gachaty, â yaço gachati, ya eva*m* veda ‖ 1 ‖.

Sa udatish*t*hat, sa daxi*n*â*m* diçam anuvyacalat ‖ Tam yajnâyajniya*m* ca vâmadevya*m* ca yajnaç, ca yajamânaç ca paçavaç cânuvya-

calan ‖ Yajnâyajniyâya — ‖ Yajnâyajniyasya — daxi*n*âyâ*m* — *) ‖ Ushâ*h* pu*m*çcalî, mantro mâgadho —; amâvâsyâ ca paur*n*amâsî ca pari° — ‖ 2 ‖.

Sa udatish*t*hat, sa pratîcî*m* diçam anuvyacalat. Ta*m* Vairûpa*m* ca vairâja*m* câpaç ca varu*n*aç ca râjânuvyacalan. Vairûpâya — Vairûpasya — pratîcyâ*m* —. Irâ pu*m*çcalî, haso mâgadho — ahaç ca râtrî ca parishkandau — ‖ 3 ‖

Sa udatish*t*hat sa udîcî*m* diçam anuvyacalat. Ta*m* çyaita*m* ca naudhasa*m* ca saptarshayaç ca somaç ca râjânuvyacalan. Çyaitâya — Çyaitasya — udîcyâ*m* —. Vidyut pu*m*çcalî, stanayitnur mâgadho — çruta*m* ca viçruta*m* ca parishkandau — ‖ 4 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ ga*n*â*h* 4 ‖ ga*n*âvasâna*r*ica*h* 28 ‖ 2 ‖

Sa sa*m*vatsaram ûrdhvo 'tish*t*hat, ta*m* devâ abruvan: vrâtya, ki*m* nu tish*t*hasîti ‖ 1 ‖

So 'bravîd : âsandîm me sambharantv iti ‖ 2 ‖

Tasmai vrâtyâyâsandî*m* samabharan ‖ 3 ‖

Tasyâ grîshmaç ca vasantaç ca dvau pâdâv âstâ*m*, çarac ca varshâç ca dvau ‖ 4 ‖

B*r*ihac ca rathantara*m* cânûcye âstâm, yajnâyajniya*m* ca vâmadevya*m* ca tiraçce ‖ 5 ‖

*R*ica*h* prâ*n*cas tantavo, yajû*n*shi tirya*n*ca*h* ‖ 6 ‖

Veda âstara*n*am, brahmopabarha*n*am ‖ 7 ‖

Sâmâsâda, udgîtho 'paçraya*h* ‖ 8 ‖

Tâm âsandî*m* vrâtya ârohat ‖ 9 ‖

Tasya devajanâ*h* parishkandâ âsant, sankalpâ*h* prahâyyâ, viçvâni bhûtâny upasada*h* ‖ 10 ‖

Viçvâny evâsya bhûtâny upasado bhavanti, ya eva*m* veda ‖ 11 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasâna*r*ica*h* ‖ 11 ‖ 3 ‖

*) Zur Sparung des Raumes ist Dasjenige, was in den einzelnen Formeln sich wiederholt, ausgelassen.

Tasmai prâcyâ diçah ‖ vâsantau mâsau goptârâv akurvan, brihac ca rathantaram cânushthâtârau ‖; vâsantâv enam mâsau prâcyâ diço gopâyato, brihac ca rathantaram cânutishthato, ya evam veda ‖ 1 ‖

Tasmai daxinâyâ diçah ‖ graishmau — yajnâyajniyam ca vâmadevyam câ —; graishmâv — yajnâyajniyam ca vâmadevyam câ — ‖ 2 ‖

Tasmai pratîcyâ diçah ‖ vârshikau mâsau — vairûpam ca vairâjam câ —; vârshikâv — vairûpam ca vairâjam câ — ‖ 3 ‖

Tasmâ udîcyâ diçah ‖ çâradau çyaitam ca naudhasam câ —; çâradâv — çyaitam ca naudhasam câ — ‖ 4 ‖

Tasmai dhruvâyâ diçah ‖ haimanau — bhûmim câgnim câ —; haimanâv — bhûmiç câgniç câ — ‖ 5 ‖

Tasmâ ûrdhvâyâ diçah ‖ çaiçirau — divam câdityam câ —; çaiçirâv — dyauç câdityaç câ — ‖ 6 ‖

‖ Paryâyah 1 ‖ ganah 6 ‖ ganâvasânaricah 18 ‖ 4 ‖

Tasmai prâcyâ diço antardeçâd Bhavam ishvâsam anushthâtâram akurvan ‖. Bhava enam ishvâsah prâcyâ diço antardeçâd anushthâtâ 'nutishthati ‖; nainam çarvo na bhavo neçâno nâsya paçûn na samânân hinasti, ya evam veda ‖ 1 ‖

T. daxinâyâ diço — charvam — ‖ Çarva — daxinâyâ — ‖ 2 ‖

T. pratîcyâ diço — paçupatim — ‖ Paçupatir — pratîcyâ — ‖ 3 ‖

T. udîcyâ diço — ugram devam — ‖ Ugra enam deva — udîcyâ — ‖ 4 ‖

T. dhruvâyâ diço — rudram — ‖ Rudra — dhruvâyâ — ‖ 5 ‖

T. ûrdhvâyâ diço — mahâdevam — ‖ Mahâdeva — ûrdhvâyâ — ‖ 6 ‖

T. sarvebhyo antardeçebhya — îçânam — ‖ Îçâna — sarvebhyo antardeçebhyo — ‖ 6 ‖

‖ Paryâyah ‖ 1 ‖ ganâh 7 ‖ ganâvasânaricah 16 ‖ 5 ‖

Sa pratîcî*m* diçam anuvyacalat ॥. Ta*m* bhûmiç câgniç caushadhayaç ca vanaspatayaç ca vânaspatyâç ca vîrudhaç cânuvyacalan ॥. Bhûmeç ca vai so 'gneç caushadhînâ*m* ca vanaspatînâ*m* ca vânaspatyânâ*m* ca vîrudhâ*m* ca priya*m* dhâma bhavati, ya eva*m* veda ॥ 1 ॥

Sa ûrdhvâ*m* diçam — ॥. Tam *r*ita*m* ca satya*m* ca sûryaç ca candraç ca naxatrâ*n*i câ° — ॥. *R*itasya — ॥ 2 ॥.

Sa uttamâ*m* diçam — ॥. Tam *r*icaç ca sâmâni ca yajû*n*shi ca brahma câ° — ॥. *R*icâ*m* — ॥ 3 ॥

Sa b*r*ihatî*m* diçam — ॥. Tam itihâsaç ca purâ*n*a*m* ca gâthâç ca nâraça*n*sîç câ° — ॥. Itihâsasya — ॥ 4 ॥

Sa paramâ*m* diçam — ॥. Tam âhavanîyaç ca gârhapatyaç ca daxi*n*âgniç ca yajnaç ca yajamânaç ca paçavaç câ° — ॥. Âhavanîyasya — ॥ 5 ॥

So 'nâdish*t*â*m* diçam — ॥. Tam *r*itavaç cârtavâç ca lokâç ca laukyâç ca mâsâç cârdhamâsâç câhorâtre câ° — ॥. *R*itûnâ*m* — ॥ 6 ॥

So 'nâv*r*ittâ*m* diçam anuvyacalat, tato nâvartsyann amanyata ॥. Ta*m* ditiç câditiç ce*d*â cendrâ*n*î câ° — ॥. Diteç — ॥ 7 ॥

Sa diço — ॥. Tam virâ*d* anuvyacalat sarve ca devâ*h* sarvâç ca devatâ*h* ॥. Virâjaç — ॥ 8 ॥

Sa sarvân antardeçân — ॥. Tam prajâpatiç ca paramesh*t*hî ca pitâ ca pitâmahaç câ° — ॥. Prajâpateç — ॥ 9 ॥

॥ Paryâya*h* 1 ॥ ga*n*â*h* 9 ॥ ga*n*âvasâna*r*ica*h* ॥ 26 ॥ 6 ॥

Sa mahimâ sadrur bhûtvântam p*r*ithivyâ agachat, sa samudro 'bhavat ॥ 1 ॥

Tam prajâpatiç ca paramesh*t*hî ca pitâ ca pitâmahaç câpaç ca çraddhâ ca varsham bhûtvâ 'nuvyavartayanta ॥ 2 ॥

Aina*m* âpo gachanty, aina*m* çraddhâ gachaty, aina*m* varsha*m* gachati, ya eva*m* veda ॥ 3 ॥

Ta*m* çraddhâ ca yajnaç ca lokaç cânna*m* cânnâdya*m* ca bhûtvâ 'bhiparyâvartanta ॥ 4 ॥

Ai*nam* çraddhâ gachati — ‖ 5 ‖

‖ Paryâya 1 ‖ avasâna*rica**h* 5 ‖ 7 ‖ prathamo 'nuvâka*h* ‖

‖ Anuvâke paryâyâ*h* 3 ‖ ga*n*aparyâyâ*h* 4 ‖ ubhayam paryâ-yâ*h* 7 ‖ avasâna*rica**h* 112 ‖.

So 'rajyata, tato râjanyo 'jâyata ‖ 1 ‖

Sa viçah sabandhûn annam annâdya*m* câbhyudatish*t*hat ‖ 2 ‖

Viçâ*m* — *) ‖ 3 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasâna*rica**h* 3 ‖ 8 ‖

Sa viço 'nuvyacalat ‖ 1 ‖

Ta*m* sabhâ ca samitiç ca senâ ca surâ cânuvyacalan ‖ 2 ‖

Sabhâyâç — *) ‖ 3 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasâna*rica**h* 3 ‖ 9 ‖

Tad yasyaiva*m* vidvân vrâtyo râjno 'tithir g*r*ihân âgachet ‖ 1 ‖

Çreyâ*n*sam enam âtmano mânayet; tathâ xatrâya nâv*r*içcate, tathâ râsh*t*râya nâv*r*içcate ‖ 2 ‖

Ato vai brahma ca xatra*m* codatish*t*hatâm; te abrûta*m* : kam praviçâveti ‖ 3 ‖

B*r*ihaspatim eva brahma praviçatv, indra*m* xatram. Tathâ va iti ‖ 4 ‖

Ato vai b*r*ihaspatim eva brahma prâviçad, indra*m* xatram ‖ 5 ‖

Iya*m* vâ u p*r*ithivî b*r*ihaspatir, dyaur evendra*h* ‖ 6 ‖

Aya*m* vâ u agnir brahmâsâv âditya*h* xatram ‖ 7 ‖

Ainam brahma gachati, brahmavarcasî bhavati ‖ 8 ‖

Ya*h* p*r*ithivîm b*r*ihaspatim, agnim brahma veda ‖ 9 ‖

Ainam indriyam gachatîndriyâvân bhavati ‖ 10 ‖

Ya âditya*m* xatra*m*, divam indra*m* veda ‖ 11 ‖

‖ Paryâya 1 ‖ avasâna*rica**h* 11 ‖ 10 ‖

*) Die Formel ist ganz wie in den *R*ic des 6. Paryâya.

Vrâtyo 'tithi*h* ॥ 1 ॥

Svayam enam abhyudetya brûyâd: „vrâtya, kvâvâtsîr; vrâtyodakam; vrâtya, tarpayantu; vrâtya, yathâ te priyam, tathâstu; vrâtya, yathâ te vaças, tathâstu; vrâtya, yathâ te nikâmas, tathâstv iti" ॥ 2 ॥

Yad enam âha: „vrâtya, kvâvâtsîr, iti" patha eva tena devayânân avarunddhe ॥ 3 ॥

Y. e. â.: „vrâtyodakam, iti" apa eva tenâvarunddhe ॥ 4 ॥

Y. e. â.: „vrâtya, tarpayantv iti", prâ*n*am eva tena varshîyâ*n*sa*m* kurute ॥ 5 ॥

Y. e. â.: „vrâtya, yathâ te priyam, tathâstv iti" priyam eva tenâvarunddhe ॥ 6 ॥

Ainam priya*m* gachati, priya*h* priyasya bhavati, ya eva*m* veda ॥ 7 ॥

Y. e. â.: „v., y. t. vaças, tathâsto, iti" vaçam eva tenâ — ॥ 8 ॥

Aina*m* vaço gachati, vaçî vaçinâm bhavati, ya — ॥ 9 ॥

Y. e. â.: „v., y. t. nikâmas, tathâstv iti" nikâmam eva tenâ — ॥ 10 ॥

Aina*m* nikâmo gachati, nikâme nikâmasya bhavati, ya — ॥ 11 ॥

॥ Paryâya*h* 1 ॥ avasâna*r*ica*h* 5 ॥ ga*n*â*h* 3 ॥ ga*n*âvasâna*r*ica*h* ॥ 6 ॥ ubhayam avasâna*r*ica*h* 11 ॥ 11 ॥

Vrâtya udh*r*iteshv agnishv, adhiçrite agnihotre 'tithir g*r*ihân âgachet ॥ 1 ॥

Svayam enam abhyudetya brûyâd: „vrâtyâtis*r*ija, hoshyâmîti ॥ 2 ॥

Sa câtis*r*ijej, juhuyân; na câtis*r*ijen, na juhuyât ॥ 3 ॥

Sa ya eva*m* vidushâ vrâtyenâtis*r*ish*t*o juhoti ॥ 4 ॥

Pra pit*r*iyâ*n*am panthâ*m* jânâti, pra devayânam ॥ 5 ॥

Na deveshv âv*r*içcate, hutam asya bhavati ॥ 6 ॥

Pary asyâsmi*n*l loka âyatana*m* çishyate, ya eva*m* vidushâ vrâtyenâ 'tis*r*ish*t*o juhoti ॥ 7 ॥

Atha ya eva*m* vidushâ vrâtyenânatis*r*ish*t*o juhoti ॥ 8 ॥

Na pit*r*iyâ*n*am panthâ*m* jânâti, na devayânam ॥ 9 ॥

Â deveshu v*r*içcate, 'hutam asya bhavati ॥ 10 ॥

Nâsyâsmi*n*l loka âyatana*m* çishyate, ya eva*m* vidushâ vratye*n*âna-tisrish*t*o juhoti ‖ 11 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasânarica*h* ‖ 11 ‖ 12 ‖

Vrâtya ekâ*m* râtrim atithir g*r*ihe vasati ‖: ye p*r*ithivyâm pu*n*yâ lokâs, tân eva tenâvarunddhe ‖ 1 ‖

Vrâtyo dvitîyâ*m* râtrim — ‖, ye 'ntarixe pu*n*yâ — ‖ 2 ‖

Vrâtyas t*r*itîyâ*m* râtrim — ‖, ye divi — — ‖ 3 ‖

Vrâtyaç caturthî*m* râtrim — ‖, ye pu*n*yâ*n*âm pu*n*yâ — ‖ 4 ‖

Tad yasyaiva*m* vidvân vrâtyo 'parimitâ râtrîr atithir g*r*ihe vasati ‖, ya evâparimitâ*h* pu*n*yâ lokâs, tân eva tenâvarunddhe ‖ 5 ‖

Atha yasyâvrâtyo vrâtyabruvo nâmabibhraty atithir g*r*ihân âgachet ‖ 11 ‖

Karshed ena*m* na caina*m* karshet ‖ 12 ‖

Asyai devatâyâ udaka*m* yâcâmîmâ*m* devatâ*m* vâsaya, imâm imâ*m* devatâm pari veveshmîty enam pari vevishyât ‖ 13 ‖

Tasyâm evâsya tad devatâyâ*m* hutam bhavati, ya eva*m* veda ‖ 14 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ ga*n*â*h* 5 ‖ ga*n*âvasanarica*h* ‖ 10 ‖ paryâyâvasânarica*h* ‖ 4 ‖ ubhayam avasânarica*h* 14 ‖ 13 ‖

Sa yat prâcî*m* diçam anu vyacalan, mârutam çardho bhûtvâ 'nuvyacalan, mano annâdam k*r*itvâ. ‖ Manasânnâdenânna*m* atti, ya eva*m* veda ‖ 1 ‖

Sa yat daxi*n*â*m* —, indro — balam — ‖ balenânnâdenâ — ‖ 2 ‖

Sa pratîcî*m* — varu*n*o râjâ — apo annâdî*h* — ‖ Adbhir annâdîbhir — ‖ 3 ‖

Sa udîcî*m* — somo râjâ — saptarshibhir huta âhutim annâdî*m* — ‖ Âhutyânnâdyâ — ‖ 4 ‖

Sa dhruvâ*m* — vish*n*ur — virâjam annâdî*m* —. ‖ Virâjânnâdyâ — ‖ 5 ‖

Sa paçûn — rudro — oshadhîr annâdî*h* —. ‖ Oshadhîbhir annâdîbhir — ‖ 6 ‖

Sa pit*r*în — yamo râjâ — svadhâkâram annâdam —. ‖ Svadhâkâre*n*ânnâdena — ‖ 7 ‖

Sa manushyân — agnir — svâhâkâram annâdam —. ‖ Svâhâkâre*n*ânnâdena — ‖ 8 ‖

Sa ûrdhvâ*m* diçam — b*r*ihaspatir — vasha*t*kâram —. ‖ Vasha*t*kâre*n*ânnâdena — ‖ 9 ‖

Sa devân — îçâno — manyum annâdam —. ‖ Manyunânnâdena — ‖ 10 ‖

Sa prajâ — prajâpatir — prâ*n*am annâdam —. ‖ Prâ*n*enânnâdena — ‖ 11 ‖

Sa sarvân antardeçân — paramesh*t*hî — brahmânnâdam —. ‖ Brahma*n*ânnâdena — ‖ 12 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ ga*n*â*h* 12 ‖ ga*n*âvasâna*r*ica*h* ‖ 24 ‖ 14 ‖

Tasya vrâtyasya ‖ 1 ‖

Sapta prâ*n*â*h*, saptâpânâ*h*, sapta vyânâ*h* ‖ 2 ‖

Yo 'sya prathama*h* prâ*n*a ûrdhvo nâmâya*m* so agni*h* ‖ 3 ‖

Yo 'sya dvitîya*h* — prau*d*ho nâmâsau sa âditya*h* ‖ 4 ‖

Yo 'sya t*r*itîya*h* — 'bhyû*d*ho nâmâsau sa candramâ*h* ‖ 5 ‖

Yo 'sya caturtha*h* — vib*h*ûr nâmâya*m* sa pavamâna*h* ‖ 6 ‖

Yo 'sya pa*n*cama*h* — yonir nâma, tâ imâ âpa*h* ‖ 7 ‖

Yo 'sya shash*t*ha*h* — priyo nâma, ta ime paçava*h* ‖ 8 ‖

Yo 'sya saptama*h* — 'parimito nâma, tâ imâ prajâ*h* ‖ 9 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasâna*r*ica*h* 9 ‖ 15 ‖

Yo 'sya prathamo 'pâna*h*, sâ paur*n*amâsî ‖ 1 ‖

Yo 'sya dvitîyo — sâsh*t*akâ ‖ 2 ‖

Yo 'sya t*r*itîyo — sâmâvâsyâ ‖ 3 ‖

Yo 'sya caturtho — sâ çraddhâ ‖ 4 ‖

Yo 'sya pancamo 'pâna*h*, sâ dîxâ ‖ 4 ‖

Yo 'sya shash*t*ho — sa yajna*h* ‖ 6 ‖

Yo 'sya saptamo — tâ imâ daxi*n*â*h* ‖ 7 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasâna*r*ica*h* 7 ‖ 16 ‖

Yo 'sya prathamo vyâna*h*, seyam bhûmi*h* ‖ 1 ‖

Yo 'sya dvitîyo — tad antarixam ‖ 2 ‖

Yo 'sya t*r*itîyo — sâ dyau*h* ‖ 3 ‖

Yo 'sya caturtho — tâni naxatrâ*n*i ‖ 4 ‖

Yo 'sya pa*n*camo — ta *r*itava*h* ‖ 5 ‖

Yo 'sya shash*t*ho — ta ârtavâ*h* ‖ 6 ‖

Yo 'sya saptamo — sa samvatsara*h* ‖ 7 ‖

Samânam artham pariyanti devâ*h*; samvatsara*m* vâ etad *r*itavo 'nupariyanti vrâtya*m* ca ‖ 8 ‖

Yad âdityam abhisa*m*viçanty amâvâsyâ*m* caiva tat paur*n*amâsî*m* ca ‖ 9 ‖

Eka*m* tad eshâm am*r*itatvam ity âhutir eva ‖ 10 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasâna*r*ica*h* 10 ‖ 17 ‖

Tasya vrâtyasya ‖ 1 ‖

Yad asya daxi*n*am axy, asau sa âdityo; yad asya savyam axy, asau sa candramâ*h* ‖ 2 ‖

Yo asya daxi*n*a*h* kar*n*o, 'ya*m* so agnir; yo 'sya savya*h* kar*n*o, 'ya*m* sa pavamâna*h* ‖ 3 ‖

Ahorâtre nâsike, ditiç câditiç ca çîrshakapâle, samvatsara*h* çira*h* ‖ 4 ‖

Ahnâ pratyang vrâtyo, râtryâ prâng. Namo vrâtyâya. ‖ 5 ‖

‖ Paryâya*h* 1 ‖ avasâna*r*ica*h* 5 ‖ 18 ‖ dvitîyo 'nuvâka*h* ‖

Anuvâke paryâyâ*h* 11 ‖ paryâyâvasâna*r*ica*h* 71 ‖ ga*n*â*h* 20 ‖ ga*n*âvasâna*r*ica*h* 16 ‖ carcanâvasâna*r*ica*h* 24 ‖ Evam *r*ica*h* 111 ‖ Eva*m* kâ*n*d*e 'nuvâkau 2 ‖ paryâyasûktâni 18 ‖ avasâna*r*ica*h* 223 ‖ Tri*n*ça*h* prapâ*t*haka*h* ‖ Iti pa*n*cadaçama*m* kâ*nd*a*m* samâptam ‖

Uebersetzung.

1.

Der Vrâtya betete, da rief den Herren der Geschöpfe (Prajâpati) er zur Thätigkeit. Prajâpati erschaute in sich selbst das Suvarna, das zeugte er. Es ward das eine, glanzvoll, gross, vortrefflich; es ward zum Brahma, zur Busse, Wahrheit: mittelst dessen ward er geboren. Er wuchs, ward gross, ward zum grossen Gotte (Mahâdeva). Er strebte nach der Götterherrschaft, Herrscher (Îçâna) ward er. Er ward der eine Vrâtya, ergriff den Bogen, den Indrabogen. Blau ist dessen Leib, roth der Rücken. Mit dem Blauen schmettert verhassten Feind er nieder, mit dem Rothen trifft er seinen Gegner; so sprechen die Brahmakundigen.

2.

Der Vrâtya erhob sich und wandelte nach Osten. Ihm folgten das Brihat, das Rathantara, die Âditya und alle Götter nach. An dem Brihat, dem Rathantara, den Âditya und allen Göttern versündigt sich, wer den also wissenden Vrâtya schmäht. Das Brihat, das Rathantara, die Âditya und alle Götter dienen ihm (dem V.) zum Lieblingssitz im Osten. Die Religion ist seine Buhle, sein Freund ein Mâgadha, die Erkenntniss sein Kleid, der Tag sein Turban, die Nacht seine Haare, ..., Kalmali heisst sein Edelstein; Vergangenheit und Zukunft sind seine beiden Diener, der Geist sein Wagen, Mâtariçvan und Pavamâna seine Rosse, Vâta Wagenlenker, ... die Peitsche, Preis und Ruhm seine Vorläufer. Preis und Ruhm erwirbt, wer dieses weiss. — Der Vrâtya erhob sich und wandelte nach Süden. Ihm folgten das Yajnâyajniya, das Vâmadevya, das Opfer, der Opferer, die Opferthiere nach. An dem Y. —. Das Y. — im Süden. Die Morgenröthe ist seine Buhle, sein Gebet aus

Magadha — der Tag des Neu- und Vollmondes sind s. b. Diener. —. — Der Vrâtya erhob sich und wandelte nach Westen. Ihm folgten das Vairûpa, das Vairâja, die Wasser und Varuna, der König, nach. An dem V. —. Das V. — im Westen. Die Erde (?) ist seine Buhle, sein Scherz aus Magadha — Tag und Nacht s. s. b. Diener. —. — Der Vrâtya erhob sich und wandelte nach Norden. Ihm folgten das Çyaita und Naudhasa, die sieben Rishi und Soma, der König, nach. An dem Çy. —. Das Çy. — im Norden. Der Blitz *) ist seine Buhle, sein Donner aus Magadha — Ruf und Berühmtheit s. s. b. Diener. —

3.

Der Vrâtya stand ein Jahr lang aufgerichtet, da sprachen zu ihm die Götter: Vrâtya, warum stehest du? Er versetzte, man bringe mir ein Bett. Man brachte dem Vrâtya ein Bett. Sommer und Frühling waren zwei Füsse davon, Herbst und Winter die beiden anderen. Das Brihat und Rathantara bildeten die Langbretter, das Yajnâyajniya und Vâmadevya die Querbretter. Ric waren die Kette, Yajus der Einschlag. Die heilige Schrift (Veda) war die Decke, die Erkenntniss der Gottheit (Brahma) das Kissen, das Sâma das Polster, der Udgîtha die Ueberdecke (?). Dieses Bett bestieg der Vrâtya. Götter waren seine Diener, Gelübde seine Boten (?), alle Wesen seine Verehrer. Fürwahr, alle Wesen verehren den, der dieses weiss.

4.

(Die Götter) gaben ihm die beiden Frühlingsmonate als Schützer vor dem Osten, das Brihat und Rathantara als Helfer. Die beiden Frühlingsmonate schützen vor dem Osten, das Brihat und Rathantara helfen dem, der dieses weiss. — (Die G.) g. i. die beiden

*) Im Sanskrit ist vidyut ein Femininum.

Glutmonate, als Schützer vor dem Süden, das Yajnâyajniya und Vâmadevya —. — (D. G.) g. i. die beiden Regenmonate — vor dem Westen, das Vairûpa und Vairâja —. — (D. G.) g. i. die beiden Herbstmonate — vor dem Norden, das Çyaita und Naudhasa —. — (D. G.) g. i. die beiden Wintermonate — vor der unteren (dhruvâ) Weltgegend, die Erde und den Feuergott —. — (D. G.) g. i. die beiden Frostmonate — vor der oberen (ûrdhvâ) Weltgegend, den Himmel und den Sonnengott (Âditya) als Helfer.—.

5.

(Die Götter) gaben ihm als Helfer vor der Zwischengegend des Osten Bhava, den Pfeilwerfer. Bhava, der Pfeilwerfer, hilft als Helfer vor der Zwischengegend des Osten demjenigen, weder Çarva, noch Bhava, noch Îçâna verletzt denjenigen, auch nicht sein Vieh und seine Genossen, der dieses weiss. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. des Süden Çarva den Pfeilwerfer. Çarva der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. des Westen den Herren des Viehes (Paçupati) den Pfeilwerfer. Paçupati der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. des Norden den furchtbaren Gott (Ugradeva), den Pfeilwerfer. Ugradeva, der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. der unteren Weltgegend Rudra, den Pfeilwerfer. Rudra der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. v. d. Z. den grossen Gott (Mahâdeva), den Pfeilwerfer. Mahâdeva der Pfeilwerfer —. — (D. G.) g. i. a. H. vor allen Zwischengegenden Îçâna, den Pfeilwerfer. Îçâna, der Pfeilwerfer —.

6.

Der Vrâtya wandelte nach der unteren Weltgegend hin. Ihm folgten die Erde und Agni, die Kräuter, die Bäume, die baumähnlichen Stauden nach. Die Erde, Agni, die Kräuter, die Bäume, die baumähnlichen Stauden wählen den zum Lieblingssitz, der dieses

weiss. — D. V. w. n. d. oberen Weltgegend hin. Ihm folgten Recht und Wahrheit, Sonne, Mond und Sterne nach. Das Recht —. — D. V. w. n. d. letzten (uttamâ) Gegend hin. Ihm folgten die *Ric*, die Sâma, die Yajus, das Brahma nach. Die *Ric* —. — D. V. w. n. d. grossen (b*r*ihatî) Gegend hin. Ihm folgten die Sagen, Purâ*n*a, die Lieder, die Heldengedichte nach. Die Sagen —. — D. V. w. n. d. höchsten (paramâ) Gegend hin. Ihm folgte das Feuer als Âhavanîya, als Gârhapatya, als Daxi*n*a, das Opfer, der Opferer, die Opferthiere nach. Das Feuer —. — D. V. w. n. einer unbestimmten Gegend. Ihm folgten die Jahreszeiten und ihre Erzeugnisse, die Welten und ihre Bewohner nach. Die Jahreszeiten —. — D. V. w. n. einer unbesuchten Gegend hin; er erwartete nicht, von dort zurückzukehren. Ihm folgten Diti, Aditi, I*d*â und Indrâ*n*î nach. Diti —. — D. V. w. n. d. vier Weltgegenden hin. Ihm folgten der Virâj, alle Götter und alle Gottheiten nach. Der Virâj —. — Der V. wandelt nach allen Zwischengegenden hin. Ihm folgten der Herr der Geschöpfe (Prajâpati), der im obersten Himmel weilende Gott (Paramesh*t*hin), der Vater und Grossvater nach. Prajâpati —.

7.

Seine Grösse, sich in Bewegung setzend, kam an das Ende der Erde, er ward zum Meere. Prajâpati, Paramesh*t*hin, der Vater und Grossvater, die Wasser und der Glaube folgten in der Gestalt von Regen ihm nach. Wasser wird zu Theil, Glaube wird zu Theil, Regen wird zu Theil dem, der dieses weiss. Der Glaube, das Opfer, die Welt, die Speise und der Genuss der Speise entstanden und gingen neben ihm einher. Der Glaube, das Opfer, die Welt, die Speise und der Genuss der Speise werden dem zu Theil, der dieses weiss.

8.

Er gerieth in Leidenschaft, von ihm entsprang der Râjanya. Er trat zu den Völkern, zu den Verwandten, der Speise, dem Genuss der Speise. Die Völker u. s. w. *)

9.

Er wandelte zu den Viç hin. Ihm folgten die Versammlung, der Krieg (?), das Heer und der Surâtrank nach. Die Versammlung u. s. w. *)

10.

Der König, in dessen Haus der also wissende Vrâtya als Gast eintritt, schätze ihn höher als sich selbst, dann leidet seine ritterliche Abkunft (Xatra) keinen Schaden, sein Königthum keinen Schaden. Aus ihm (dem Vrâtya) entsprangen das Brahma und das Xatra, sie sprachen: Wen sollen wir erfüllen? „Den Brihaspati erfülle das Brahma, den Indra das Xatra", versetzte er. Da erfüllte das Brahma den Brihaspati, den Indra das Xatra. Diese Erde ist Brihaspati, der Himmel Indra. Dieser Agni ist das Brahma, Âditya das Xatra. Derjenige erlangt das Brahma und wird mit dem Brahma einverleibt, welcher weiss, dass die Erde Brihaspati, Agni das Brahma ist. Derjenige erlangt Kraft, kraftvoll wird, welcher weiss, dass Âditya das Xatra, der Himmel Indra ist.

11.

Tritt der Vrâtya als Gast (in das Haus eines Königs), so komme er in eigener Person ihm entgegen und spreche: Vrâtya, wo weiltest du? Vrâtya (nimm dieses) Wasser; Vrâtya, mögen (ich und die Meinigen) dich erfreuen; Vrâtya, wie dir lieb, so geschehe; Vrâtya, wie dein Wunsch, so geschehe; Vrâtya, wie deine Freude, so geschehe. — Für die Worte: „Vrâtya, wo weiltest du?" erwirbt er

*) Wie oben in 6.

sich die Wege, die zu den Göttern führen. Für die Worte: „Vrâtya, (nimm dieses) Wasser", erwirbt er sich die Wasser. Mit den Worten: „Vrâtya, mögen (ich und die Meinigen) dich erfreuen", macht er sein Leben dauernder. Für die Worte, „Vrâtya, wie dir lieb, so geschehe" erwirbt er sich Liebes. Liebes wird dem zu Theil, des Lieben Geliebter wird, wer dieses weiss. Für die Worte: „Vrâtya, wie dein Wunsch, so geschehe", erwirbt er sich seinen Wunsch. Sein Wunsch wird dem zu Theil, seines Wunsches theilhaftig vor allen Anderen wird der, der dieses weiss. Für die Worte: „Vrâtya, wie deine Freude, so geschehe", erwirbt er sich Freude. Freude wird dem zu Theil, in der allerhöchsten Freude schwebt, wer dieses weiss.

12.

Wenn der Vrâtya, nachdem die heiligen Feuer herausgenommen und das Opfer begonnen ist, als Gast in's Haus tritt: so gehe (der Hausherr) in eigener Person ihm entgegen und spreche: Vrâtya, erlaube, dass ich opfere. Erlaubt dieser es, dann opfere er; erlaubt dieser es nicht, so opfere er nicht. Wer mit Erlaubniss des also wissenden Vrâtya opfert, erkennt die Wege, die zu den Pitri, die zu den Göttern führen. Er versündigt sich nicht an den Göttern, sein Opfer hat Geltung. Das Denkmal desjenigen bleibt in dieser Welt übrig, wer mit Erlaubniss des also wissenden Vrâtya opfert. Wer hingegen ohne Erlaubniss des also wissenden Vrâtya opfert, der erkennt nicht die Wege, die zu den Pitri, die zu den Göttern führen. Er versündigt sich an den Göttern, sein Opfer hat keine Geltung. Das Denkmal desjenigen, der ohne Erlaubniss des also wissenden Vrâtya opfert, bleibt in dieser Welt nicht übrig.

13.

Wenn der Vrâtya als Gast eine Nacht im Hause weilt, so erwirbt sich der Hausherr die reinen Räume, die auf der Erde sind. —

W. d. V. a. G. die zweite Nacht — die reinen Räume, die im Aether sind. — W. d. V. a. G. die dritte Nacht — die im Himmel sind. — W. d. V. a. G. die vierte Nacht — die allerreinsten Räume. — Wenn also der V. als Gast unbegränzte Nächte im Hause weilt, so erwirbt sich (der Hausherr) unbegränzte reine Räume. Wenn aber einer, der kein Vrâtya ist, sich einen Vrâtya nennt und bloss den Namen trägt, als Gast in's Haus tritt, so ...... — „Dieser Gottheit biete ich Wasser, diese Gottheit verehre ich, dieser Gottheit zeige ich mich dienstbar", mit diesen Worten diene er ihm. Dieser Gottheit ist das Opfer dessen wohlgefällig, der dieses weiss.

14.

Als der Vrâtya nach Osten hin wandelte, entstand die Kraft der Marut und folgte ihm nach, nachdem sie den speisegeniessenden Geist geschaffen. Mittelst des speisegeniessenden Geistes speist, wer dieses weiss. A. d. V. n. Süden h. w., entstand Indra und folgte ihm nach, nachdem er die speisegeniessende Kraft geschaffen. Mittelst der speisegeniessenden Kraft —. A. d. V. n. Westen h. w., entstand Varu*n*a der König, und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Wasser geschaffen. Mit —. A. d. V. nach Norden hin wandelte, entstand Soma der König und folgte ihm nach, nachdem er mit den sieben *R*ischi beim Opfer die sp. Darbringung geschaffen. Mittelst der —. A. d. V. n. der unteren Weltgegend hin wandelte, entstand Vish*n*u und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Virâj geschaffen. Mittelst der —. Als der V. zu den Thieren hinwandelte, entstand Rudra und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Kräuter geschaffen. Mittelst —. A. d. V. zu den Pit*r*i hinwandelte, entstand Yama der König und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Svadhâ geschaffen. Mittelst —. A. d. V. zu den Menschen hinwandelte, entstand Agni und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Svâhâ geschaffen. Mittelst —. A. d. V. nach der oberen Gegend hin wandelte, entstand

Bribaspati und folgte ihm nach, nachdem er das sp. Vasha*t* geschaffen. Mittelst —. A. d. V. z. d. Göttern hinwandelte, entstand Içâna und folgte ihm nach, nachdem er die sp. Andacht geschaffen. Mittelst —. A. d. V. zu den Geschöpfen hinwandelte, entstand Prajâpati, nachdem er das sp. Leben geschaffen. Mittelst —. A. d. V. nach allen Zwischengegenden hinwandelte, entstand Paramesh*t*hin und folgte ihm nach, nachdem er das sp. Brahma geschaffen. Mittelst —.

15.

Der Vrâtya besitzt sieben Prâ*n*a, sieben Apâna, sieben Vyâna. Sein erster Prâ*n*a, welcher der Gerade heisst, ist dieser Agni. Sein zweiter Prâ*n*a, welcher der Fortgeführte heisst, ist dieser Âditya. Sein dritter Prâ*n*a, welcher der Hinzugeführte heisst, ist dieser Mond. Sein vierter Prâ*n*a, welcher der sich Verbreitende heisst, ist dieser Pavamâna. Sein fünfter Athem, welcher der Ursprung heisst, sind diese Wasser. Sein sechster Prâna, welcher der Liebe heisst, sind diese Thiere. Sein siebenter Athem, welcher der Unbegränzte heisst, sind diese Geschöpfe.

16.

Sein erster Apâna ist der Tag des Vollmondes, sein zweiter die Ash*t*akâ, sein dritter der Tag des Neumondes, sein vierter die Çraddhâ, sein fünfter die Opferweihe, sein sechster das Opfer, sein siebenter diese Opfergaben.

17.

Sein erster Vyâna ist diese Erde, sein zweiter dieser Aether, sein dritter dieser Himmel, sein vierter diese Sterne, sein fünfter diese Jahreszeiten, sein sechster diese Erzeugnisse der Jahreszeiten, sein siebenter dieses Jahr. ... ...

18.

Das rechte Auge des Vrâtya ist diese Sonne, sein linkes Auge dieser Mond. Sein rechtes Auge ist dieser Agni, sein linkes dieser Pavamâna. Tag und Nacht sind seine Nase, Diti und Aditi sein Kopf und Schädel, das Jahr sein Haupt. Mit dem Tage steht der Vrâtya nach Westen zugerichtet, mit der Nacht nach Osten. Ehrfurcht dem Vrâtya!

Durch seinen in Inhalt und Sprache dem Brâhma*n*a sehr ähnlichen Charakter weicht das 15te Buch vor allen übrigen, nur in metrischer Form geschriebenen, meist hymnenartigen Theilen der Atharva-Sa*m*hitâ wesentlich ab. Dagegen behauptet es vor diesen den Vorzug der vollkommenen Selbstständigkeit. Merkwürdig wird es durch die Stellung, welche der Vrâtya darin einnimmt, zumal da wir bisher in dem Vrâtya eine durch Verabsäumung der vorgeschriebenen Einweihungsgebräuche aus dem Verein der Ârya verstossene Kaste zu sehen gewohnt waren. Dieser den Vrâtya zugeschriebene Ursprung dürfte jetzt als eine durch das Bestreben, alle Stämme sich unterzuordnen, veranlasste Erdichtung des späteren Brahmanenthums erscheinen, nachdem durch die von Weber oben p. 33. 52. mitgetheilten Stellen es als eine unbezweifelbare Thatsache erscheint, dass die Vrâtya einen besonderen, den brahmanischen Indern in ihrer Sprache nahe verwandten (adîxitâ dîxitavâca*m* vadanti) wildlebenden Volksstamm bildeten, welchem es durch gewisse Ceremonien möglich gemacht wurde, die Aufnahme unter die cultivirten Stämme zu gewinnen. Auch anderweitig erhaltene Zeugnisse sprechen für die Unabhängigkeit der Vrâtya von den brahmanischen Indern. Vrâtya stammt von vrâta, welches Pata*n*jali (?) zu P. V, 2, 21 als „Massen, die verschiedenen Ursprunges sind, kein geregeltes Leben führen und von Raub sich erhalten", auslegt. P. V, 3, 113 werden vom Scholiasten die Kapotapâka und Vrî-

himata als Vrâta-Familien angeführt. Mahîdhara zu Yv. XXIX, 45 erklärt das Wort vrâtasaha mit: vrâtân, çûrasamûhân sahate. Der Vrâtya selbst erscheint Yv. XXX, 8, wo er beim Purushamedha den Gandharva und Apsaras geweiht wird.

Der Zusammenhang zwischen den von Weber a. a. O. ausgehobenen Stellen und dem mitgetheilten Buche des Atharvan ergiebt sich theils durch die in beiden dem Vrâtya zugetheilten: ushnîsha, pratoda, vipatha, noch mehr aber durch den Umstand, dass, während die Vrâtyastoma vorzüglich in den Sâmaveda-sûtra ihren Platz finden, die in dem gegebenen Buche des Atharva genannten Hymnenarten sämmtlich dem Sâma angehören. Schwer ist es, ohne Commentar die Idealisirung des Vrâtya (vergl. den Ausdruck ekavrâtya) zu verstehen: ich vermuthe, das Vrâtyabuch sei eine allgemeine Verherrlichung des dem Upanaya, dem Eintritt in den Verband der Ârya, sich unterziehenden Vrâtya.

Bemerkungen.

I, 1. Vrâtya. Das Wort ist mir ausserdem im Ath. nicht begegnet. Vrâta finde ich II, 9, 1 „jîvânâm vrâtam apyayât", wo es, wie Yv. III, 55 die Bedeutung „Menge" hat. — v. 2 Suvarna. Ist darunter das Om gemeint? âtman fasse ich als Lokativ. — v. 6 Indradhanus ist der Regenbogen; wenigstens führt Amara „indrâyudham, çakradhanus" als Namen dafür an. — II, 1 Brihate ca vai sa. Das sa fasse wie Weber, Vâj. S. spec. II, 17 als Pronominalpartikel. — Pumçcalî, Mâgadha. Beide kommen beim Purushamedha Yv. XXX, 22 vor: „Mâgadhah, pumçcalî, Kitavah, Klîbo 'çûdrâ abrâhmanâs te prâjâpatyâh, ein Mâgadha (M. „magadhadeçaja"), eine Buhlerin, ein Spieler, ein Eunuch, und die weder Çûdra, noch Brâhmana, sind dem Prajâpati geweiht". — Ebendaselbst, v. 5, wird dem kâma ein pumçcalû (moechus), dem atikrushtam ein mâgadha geweiht. Ueber den letzteren vergleiche Weber oben p. 52. — Mâtariçvâ, pavamâna, vâta sind 3 Ausdrücke für Wind, deren Unterscheidung ich nicht kenne. — v. 2. Auch Yv. 12, 4 finde ich das yajnâyajniya mit dem vâmadevya verbunden. — v. 4. Beide Handschriften lesen hier çaitam; vergl. aber z. B. Benfey, Sâmav. I, p. 224. — Upavadati. Die Bedeutung „schmähen, bereden" ist aus der Bedeutung von

âv*r*içc gefolgert. — III, 4. Die Beschreibung der âsandî hat viele Aehnlichkeit mit der eines parya*n*ka in der Kaushîtaki-Upanishad I, 4. — v. 5 anûcya erklärt Ça*m*kara zu der genannten Upanishad mit: daxi*n*ottarayor dìrghe kha*t*vâ*n*ge anûcyasa*m*jne. — v. 8. apaçrayah. Die Upanishad liest upaçrayah, welches Ç. so erklärt: upastara*n*asyopari âpâdamastakam praxipyamâ*n*a*m* xîragauram m*r*idutara*m* vastram upaçrî*h*. — v. 10 prahâyya, von der Wurzel prahi, der Anzutreibende, ist von mir dem Zusammenhang nach übersetzt. — IV, 5 Haimanau leitet P. IV, 3, 22 von hemanta ab; aber es gab wohl ein heman. — V, 1. Die genannten sieben Gottheiten sind verschiedene Gestalten des Agni. Sie erscheinen, um Açani vermehrt und einzeln umgestellt, im Kaushîtaki-brâhma*n*a VI, 1 und Çat. Br. VI, 1, 3, 10—17., cf. Weber Vâj. spec. II, 205 Note. — VI, 4 itihâsa, das pada theilt: itiha-âsa, so dass das Wort aus iti-ha-as und dem Affix a zu bestehen scheint. — VII, 1 sadrur scheint als etymologische Spielerei mit Beziehung auf samudra gesetzt zu sein, so wie in VIII arajyata zu râjanya. — XII, 1 udh*r*iteshu, wir haben schwerlich eine neue Wurzel vor uns, obgleich das pada das u nie abtrennt, sondern es wird wohl für uddh*r*i von h*r*i gesetzt sein, zumal das u immer betont ist. Ath. XII, 27, 7 findet sich udhrîyamâ*n*a und udh*r*ita. Zu Anfang des Verses ist ebenso wie XIII, 1 yat zu ergänzen. — XIII, 11. Das pada liest nâmabibhratî, was wie das part. fem. aussieht. Mir scheint es ein unregelmässig gebildetes Adverb zu sein. — v. 12. Dieser und die folgenden Verse, so wie mehrere andere, sind mir unverständlich geblieben, wie ich denn überhaupt, als jedes Commentars entbehrend, die gegebene Uebersetzung in vieler Beziehung für problematisch halte.

Th. Aufrecht.

Skizzen aus Pâ*n*ini's Zeit.

I. Ueber den damals bestehenden Literaturkreis.

Die Wörter, die Pâ*n*ini in seinen grammatischen Regeln anführt, sind den mannigfachsten inneren und äusseren Beziehungen des indischen Lebens entlehnt, und können uns demnach, richtig zusammengestellt, ein ziemlich vollständiges Gerippe, gewähren, für welches wir die Muskelbekleidung anderweitig herbeizuschaffen haben. Es mag uns so ein Licht werden über den Stand der Literatur nicht nur, sondern auch der ganzen politischen wie religiösen Entwicklung zur Zeit des Pâ*n*ini; und wenn auch die Frage über diese Zeit selbst noch keineswegs als gelöst betrachtet werden kann, und somit die Chronologie, das historische Datum vor der Hand nichts dabei gewinnt, so kann doch, was jetzt nur erst noch relative Zeitbestimmung ist (und in der indischen Welt kennen wir ja überhaupt bis jetzt fast nur solche) einst als Kettenglied im elektrischen Funken historische Sicherheit weithin verbreiten: und selbst, sollte dies wirklich nie geschehen, sollte die indische Geschichte sich nie mit dem objectiven Glanze der Jahreszahlen schmücken können, — was kommt am Ende darauf an? Gäbe man einem Anatomen oder Physiologen einen Körper, der unter seinen Händen allmälig aus dem Zustande des Embryo bis zu dem des Greises hinauf sich verändern würde, sollte er da wol fragen danach, wie der Mensch geheissen, welchen Namen sein Vater geführt, welche Kleider er getragen hat? Wohlan, das indische Volk ist ein solcher Körper; seine innere Geschichte, die Geschichte seiner Bildung, Cultur, Entartung wird sich hell und klar veranschaulichen lassen, aber vor's Erste keine Staatengeschichte, keine dynastische Regierungshistorie.

Es hat nun allerdings, abgesehen von der Natur einer solchen Aufgabe, auch noch seine eigenthümlichen Schwierigkeiten aus Pâ*n*ini ein solches Antiquitäten-Resumé zu ziehen, und zwar sind diese kritischer Art. Ich will es nicht urgiren, dass unter dem Viertel sämmtlicher sûtra's, welches, den jedesmaligen Angaben der Scholien in der Calkuttaer Ausgabe nach, von Pata*n*jali in seinem Mahâbhâshya *) gar nicht erklärt wird, recht gut sich manche befinden mögen, die er wirklich nicht im Pâ*n*ini vorfand — eine Sache, die jedenfalls näher untersucht zu werden verdient; eine sehr gewichtige Frage aber ist die nach der Authenticität der ga*n*a's (Reihen von grammatisch zusammengehörigen Wörtern), ob diese nämlich wirklich in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, von Pâ*n*ini verfasst sind. In Bezug auf die jetzige Zusammenstellung derselben im ga*n*apâ*t*ha entscheidet sich diese Frage sehr bald zu dessen Nachtheile: denn er enthält ja auch ga*n*a's, die gar nicht in den sûtra's des Pâ*n*ini, sondern erst in den vârtika's des Kâtyâyana u. d. A. begründet

*) Leider steht mir in der Chambers'schen Sammlung der Text des Mahâbhâshya nur für I, 1, 12—75 (Chamb. 500 a. fol. 43—199) und zwar in ziemlich incorrecter, hie und da lückenhafter Gestalt zu Gebote, woraus ich wenigstens verificiren kann, dass I, 1, 40 und 64, wie es von den Calcuttaer Scholiasten angegeben wird (ausserdem aber noch 16. 31. 33.), gar nicht erwähnt werden, und die beiden Commentare geben auch nicht die geringste Andeutung über den Mangel dieser 5 sûtra. Es findet sich nämlich noch Çrîçesha-Nârâya*n*a-Pa*nd*ita's Commentar zu verschiedenen Stücken des Mahâbhâshya (nr. 499 b. zu Pâ*n*. I, 1, 27 bis 75 auf foll. 516—804. nr. 500 b. zu I, 2, 1—73 auf foll. 163. nr. 433 zu I, 3, 79—93 auf foll. 51. zu I, 4, 1—110 auf foll. 152. zu II, 1, 1—3, 73 auf foll. 251 zu IV, 1, 1—178 auf foll. 108. zu VI, 1, 1—108 auf foll. 46) und des am Ende einiger Capitel auch Çrîrâmacandra-Sarasvatî-yatîndra-çrîcara*n*a genannten I'çvarânanda, Schülers des Satyânanda, Commentar zu Kaiya*t*a's (Sohnes des Jaiya*t*a) Erklärung von Pâ*n*. I, 1, 1—4, 110 auf foll. 344 in nr. 499 a. (und Fragmente 475 d. e.). Diese Werke sind übrigens, wo der Text, den sie commentiren, fehlt, sehr schwer zu benutzen, zumal ihre Voluminosität und Incorrectheit sehr abschreckend ist, und die sûtra's stets nur mit den Anfangsbuchstaben angeführt werden, ohne dass eine Zählung derselben stattfindet.

sind, kann also in dieser Gestalt nicht von Pâ*n*ini herrühren. Was die einzelnen ga*n*a's betrifft, so scheinen diese früher in dem sûtra selbst gestanden zu haben, zu welchem sie gehören, wie dies ja noch jetzt bei einigen ga*n*a's stattfindet, die nur im sûtra und nicht im ga*n*apâ*th*a stehen (während einzelne andere zwar im sûtra auf die gewöhnliche Art angeführt werden, im ga*n*apâ*th*a aber ausgelassen sind); erst mit der Zeit mögen sie herausgenommen und apart gestellt worden sein, wobei die Einschiebung freies Spiel hatte; — doch ist dies nur Vermuthung. Gewiss aber ist, dass der völlig inkorrekte, unsichere Zustand ihres Textes der Kritik weites Feld gewährt (siehe Böhtlingk Einl. zu Pâ*n*ini p. XXXIX und II, p. 105.); hier könnte das Studium des Mahâbhâshya gewaltige Hülfe schaffen, wie denn überhaupt eine Durcharbeitung dieses Werkes in dem Sinne, in welchem sie im Folgenden für Pâ*n*ini *versucht* worden ist, von ganz ungemeiner Bedeutung sein müsste, da es bei seinem Umfang und der Menge der citirten Beispiele hiefür natürlich unendlich viel ergiebiger und reichhaltiger ist. Aus dem geringen Fragment (s. oben), welches mir hier in Berlin zu Gebote steht, ersehe ich, dass diese Beispiele fast stets der gewöhnlichen Rede oder brâhma*n*aähnlichen Werken entnommen sind und fast durchgehend einen alterthümlichen, sehr selten einen epischen Anstrich tragen. Indessen scheint mir der Zwischenraum zwischen ihm und Pâ*n*ini doch ein ziemlich bedeutender. Ausser den paribhâshâ's, dem Vârtikakâra, den Vaiyâkara*n*â*h*, den Bhâradvâjîyâ*h*, dem Gonardîya etc. (siehe Böhtl. Einl. pag. LI.) kennt es auch dharmasûtrakârâ*h* (p. 102 b.), ein meiner oben ausgesprochenen Vermuthung, dass die dharmaçâstra's aus den g*r*ihyasûtra's hervorgegangen, nicht ungünstiger Ausdruck. Aus dem Bhâshya stammen die meisten Beispiele, welche die Scholien der Calcuttaer Ausgabe beibringen, doch ist ein specieller Nachweis darüber für die Kritik unumgänglich nöthig, sobald man aus ihnen Folgerungen ziehen will.

Doch nun zur Sache. Ausdrücke für Schreiben, Schrift habe ich in P. (so bezeichne ich fortab den Text des Pâ*n*ini) nicht angetroffen *); 4, 2, 128 wird zwar gelehrt, dass nâgaraka (städtisch) von einem geschickten Menschen (prâvî*n*ye) gelte, und da der Scholiast darunter den citralekhaka (Buntschreiber) versteht, so ist man sehr versucht, dabei an die Namen der indischen Schrift Nâgarî, Devanâgarî etc. zu denken, doch ist dies vielleicht nur Versuchung, zumal Wilson im Lexicon einfach „an artist" übersetzt hat. Die Existenz der Schrift ist übrigens ein so nothwendiges Erforderniss für die Entstehungs-Möglichkeit des Pâ*n*ini selbst und der in ihm genannten Werke, dass unmöglich ein Beweis dagegen aus ihrer Nichterwähnung gezogen werden könnte. In den ga*n*a's zu 4, 1, 112. 123 finden sich lekha, âlekhana, lekhâbhra (auch 2, 4, 69). Die Erwähnung der yavanânî P. 4, 1, 49, welches Wort nach dem vârtika soviel als Schrift (lipyâm) der Yavana's **) bedeutet, lässt jedenfalls auf eine ganz *besondere* Beachtung derselben schliessen. Wer hier unter Yavana's verstanden, ob Griechen, ob Semiten, ist ungewiss. — Die Ausdrücke für das Lesen finden sich häufig: 4, 2, 59 (tad adhîte): adhyayanam 2, 4, 5 (auch = Capitel 5, 1, 58), adhyâya (= Capitel, 3, 3, 122), adhyâyin 4, 4, 71 (zu bestimmten Zeiten und Orten verboten, conf. Manu 4, 113. 116) und vielfach in den ga*n*a's. Von den verschiedenen Arten des Lesens werden genannt krama 4, 2, 61 (kra-

*) Damit soll allerdings nicht notorisch verbürgt sein, dass sie auch nicht vorkommen, da ich leider ein ganz vollständiges Glossar zu Pâ*n*ini mir noch nicht ausgearbeitet habe, in der wol trügerischen Hoffnung, es werde eins der angekündigten erscheinen; cf. übrigens h*r*illekha P. 6, 3, 50.

**) Im ga*n*a zu 2, 1, 72 werden neben der Kambojamu*nd*a auch die Yavanamu*nd*a erwähnt; beide Wörter haben eine spöttische Nebenbedeutung, können aber sowol die kahlköpfigen als die sich rasirenden, das heisst wol?? ihr Haar sorgfältig pflegenden, Kamboja und Yavana bedeuten. Die Kamboja wohnen im Nordwesten, hatten sie etwa von ihren bactrischen Nachbarn, den καρηκομοωντες Αχαιοι, diese Sitte angenommen?? Pâ*n*ini's Heimath (Çalâtura), so wie die Yâska's (Nir. 2, 2), ist den Kamboja's 4, 1, 175, nicht fern, noch den Mlecha's, cf. 7, 2, 18 mlish*t*a.

maka, wer den krama liest: auch krametara und padakrama im gana 4, 2, 60), pada 3, 2, 23 (wo padakâra = Verfasser des padapâ*t*ha zu nehmen ist, dies wenigstens bedeutet das Wort stets bei Mahîdhara, cf. zu Vâj. S. 7, 10. 10, 28) und im ga*n*a 4, 2, 61 padaka (cf. 2, 4, 63 ga*n*a), wer den pada liest: in padavyâkhyâna 4, 3, 73 ga*n*a bedeutet pada wol Wort, nicht den padapâ*t*ha, ebenso im anupada 4, 2, 61 ga*n*a. — Der allgemeine Name für ein Werk ist grantha 4, 3, 87. 6, 3, 79; speciell scheint darunter die vedische Literatur verstanden 1, 3, 75. Das Wort Veda finde ich nur in den ga*n*a's 5, 1, 2. 6, 1, 160. 203, dafür aber *r*ishi P. 4, 4, 96, âr*s*ha I. 1, 16, nigama 7, 4, 74. 6, 4, 9. 7, 2, 64. Die gewöhnlichste Bezeichnung dafür ist chandas 5, 2, 84 (siehe oben p. 29 Not.) genüber von bhâshâyâm, loke. Mit sarvatra wird beides zusammengefasst 4, 3, 22. 6, 1, 122. — Den Namen sa*m*hitâ finde ich nur im ga*n*a uktha 4, 2 60 zur Bezeichnung von „Hymnensammlung", wenn es nicht auch da für sa*m*hitâpâ*t*ha steht. Der Ausdruck mantra kehrt sehr häufig wieder: mantrakâra 3, 2, 23. mantrak*r*it 3, 2, 89. In 3, 2, 73 tritt die nähere Bestimmung chandasi hinzu, um zu bezeichnen, dass bei mantra's, die nicht chandasi, sondern brâhma*n*e stehen, die Regel keine Geltung habe. Dieselbe specielle Bedeutung hat chandas auch 4, 2, 66. 3, 106 und dem Anschein nach auch 2, 3, 62. Von Eintheilungen der mantra werden genannt: adhyâya 4, 3, 69. 6, 2, 60—62 (der ga*n*a goshad gehört zum weissen Yajus, der ga*n*a vimukta, wie es scheint, zum *R*ik): anuvâka ebend. sûkta 5, 2, 59. daçat 5, 1, 60. khan*d*ika? 4, 2, 45, parva oder prapâ*t*haka habe ich nicht gefunden: kâ*nd*a ergiebt sich erst aus dem Scholion zu einem vârtikaga*n*a bei 4, 2, 51: man*d*ala ergiebt sich aus dem ga*n*a 5, 2, 97, als m. n. aus ga*n*a 2, 4, 31, mân*d*alika g. 5, 3, 108: daçatayî aus 5, 2, 42: ârcika aus 4, 3, 72: ash*t*aka für adhyayana's aus 5, 1, 58: doch beweist dies natürlich nur die Möglichkeit, dass P. unter diesen Ausdrücken dasselbe verstanden hat, giebt kein cogens dafür ab; *r*ic, ardharca, pâda, sâman, yajus

finden sich häufig, auch uktha 4, 2, 60, als Sâmaabtheilung (und aukthika, der sie studirt), pragâthâh 4, 2, 55 desgl., stoma im vârtika zu 5, 1, 58, riksâma, rigyajusha 5, 4, 77. Die Vedanamen Bâhvricyam, Chândogyam, Aukthikyam (als Sâmatheil) finden sich 4, 3, 129. Adhvaryu als Name des Yajus 2, 4, 4, ebenso Yajushi 8, 3, 104 und mit dem Beisatz Kâthake, 7, 4, 38, Âtharvana 4, 3, 133 (conf. 2, 6, 3 gana). — Das Wort brâhmana findet sich häufig, das Wort çruti aber nur im vârtika 3, 3, 95. Bedeutsam ist die ausdrückliche Trennung von Brâhmana's, die von den Alten (purâna) verfasst sind, 4, 3, 105, wodurch im Gegensatz nothwendig auch das Vorhandensein solcher, die aus neuerer Zeit herrühren (tulyakâlâni, sagt das vârtikam) bedingt ist: zu diesen neuen werden im vârtika daselbst die yâjnavalkyâni (cf. p. 57 n.) und die saulabhâni (sonst unbekannt) brâhmanâni gerechnet, zu den alten vom Scholiasten ebend. (ob aus Patanjali?) die Bhâllavinah und Çâtyâyaninah. Wie der Name eines Brâhmana zu bilden sei, wenn es 30 Capitel, also wie das wol von Çânkhâyana verfasste Kaushîtakibrâhmanam *), oder 40 Capitel, also wie das Aitareyakam, enthält, wird 5, 1, 62 gelehrt. Çatapathika und Shashtipathika im vârtika 9 zu 4, 2, 60 gehören ebenfalls hieher (cf. 5, 3, 100 gana). — Als eine Abart des brâhmana wird genannt das anubrâhmana 4, 2, 62 (cf. ob. p. 45). Der Name Âranyaka findet sich erst im vârtika zu 4, 2, 129; upanishad dagegen I, 4, 79 im Text: der çlokakâra und der gâthâkâra werden erwähnt 3, 2, 23. Die çloka's und gâthâ's, die in den brâhmana's so häufig angeführt werden, scheinen versus memoriales zu sein, wenn sie nicht grösseren Werken entnommen sind; zum Theil sind sie wol Gelegenheitsgedichte, conf. Vâj. S. spec. II, pag. 208 seq. und von wirklich ächt historischem

*) Ich werde über dieses Brâhmanam später ausführlichere Nachricht geben. Hier nur soviel, dass das in der Unterschrift so genannte Çânkhâyanabrâhmana, das ich oben mehrmals als solches citirt habe, wörtlich genau mit dem Kaushîtakibrâhmana übereinstimmt.

Werth. Von anderen, theils in den brâhma*n*a's, theils für sich stehenden Schriftarten werden genannt vyâkhyâna 4, 3, 66. 6, 2, 151 (medhayâ hi tapasetyevamâdini mantravivara*n*âni Dviveda-Ga*n*ga zu V*r*ih. Âr. 2, 4, 10), âkhyâna 6, 2, 103 (vom schol. [ob aus Pata*n*jali??] auf Râma und Yayâti bezogen), kathâ 4, 4, 102, und im vârtika zu 4, 2, 50 âkhyâyikâ, itihâsa, purâ*n*a (aitihâsika, paurâ*n*ika), welche Worte man wol gut thut, nicht auf die spätere Weise zu verstehen, sondern in der Art, wie sie von den Comm. an den Stellen der Brâhma*n*a's und der Atharvasanhitâ **), wo die verschiedenen Schriftgattungen aufgezählt sind (siehe oben p. 75 not. p. 124), verstanden werden; danach bedeuten sie nicht „epische Gedichte", sondern nur Stellen in den Brâhma*n*a's selbst, aus welchen sich jene allerdings später gebildet haben mögen: denn, um es hier gleich anzuschliessen, ich kann mir nicht denken, dass zu Pâ*n*ini's Zeit schon Râmâya*n*a oder Mahâ Bhârata bestanden habe. Zwar ist Vâlmîki's Name im âk*r*itiga*n*a zu 4, 2, 138 genannt, wonach denn vâlmîkîya zu bilden ist, aber theils ist die Auctorität der âk*r*itiga*n*a eine ganz ungemein zweideutige, theils ist Vâlmîki überhaupt ein alter Name, und erscheint unter den Taittirîya-Grammatikern Taitt. Prât. I, 5. 9. nebst Âgniveçya ***) II, 6. Das Wort Râmâya*n*a er-

*) Der Erklärer der vârtika führt als Beispiel an yâvakrîtika*h*, und vâsavadattika*h*, jedenfalls ein ὕστερον πρότερον; so auch der schol. zu 4, 3, 87 die Subhadrâ und zum vârtika dazu die Vâsavadattâ, Sumanottarâ, Bhaimarathî.

**) In diesen steht neben den gâthâ*h* gewöhnlich noch das Wort nârâça*n*sî*h*. Sâya*n*a zu Taitt. Âr. 2, 9 erklärt es durch: hotâ yaxan nârâça*n*sam ityâdaya*h*, mantrabrâhma*n*ântarapa*t*hitânâm api punarukti*h* phalâtiçayadyotanârtham, danach wäre es also nur ein Name für die âprî-Lieder. Richtiger jedenfalls wol ist seine Erklärung zu Çatap. XI, 5, 6, 8 smâsamânâtsadam (!) uxanti hayân ityâdikâ manushyapraça*n*sâparâ nârâça*n*sya*h*, wonach es „Heldenpreis" bedeutet.

***) Bemerkenswerth ist indess jedenfalls, dass auch dem Âgniveça ein Râmâya*n*a zugeschrieben wird, wovon ein Fragment in der Bodlei. Walk. 181 b., siehe Zeitschr. d. D. M. G. II, p. 340.

hellt aus keinem ga*n*a, nur Râmî aus 4, 1, 96 ga*n*a. Der Name Laxma*n*a ist gekannt, aber als Vasish*t*hide, im ga*n*a 4, 1, 123: kâkutstha 4, 1, 112 ga*n*a: zu la*n*kă, lankâ siehe die ga*n*a's 2, 4, 68. 4, 1, 99. 158. zu kishkindhâ ga*n*a 4, 3, 93. 6, 1, 157: pampâ 4, 2, 82 g.: râva*n*a 4, 2, 112 g., râva*n*i g. 2, 4, 59. 61 (wo auch dailîpi): hanûmat g. 6, 3, 120: aber weder Sîtâ noch Daçaratha noch irgend eine der andern bedeutenderen Persönlichkeiten des Râmâya*n*a findet sich in den ga*n*a's, noch viel weniger findet sich irgend eine Spur in P. selbst, ausser etwa Sarayû und Ixvâku 6, 4, 174, Kaikeya 7, 3, 2, die natürlich aber nichts beweisen können. Ueberhaupt ist der geographische Schauplatz des P. vielmehr dem Nordwesten und dem mittleren Indien zugerichtet, wie sich dies im Verlauf dieser Skizzen zeigen wird. Zu allen diesen, aus der Nichterwähnung bei P. genommenen Gründen, treten nun noch die inneren, aus dem ganzen Habitus des Râmâya*n*a selbst zu entnehmenden, welcher dasselbe ganz in die Mitte der epischen Periode*) setzt und eine *sehr weite* Entfernung von der vedischen bekundet, während mir Pâ*n*ini in die Uebergangsperiode zu gehören scheint. Aelter jedenfalls als das R., der Sage und der Lokalität nach ist das Mahâ Bhârata. Es kommt sogar dieses Wort selbst 6, 2, 38 vor, bedeutet jedoch daselbst durchaus nicht etwa das Werk: aber die Bharata spielten jedenfalls eine sehr bedeutende Rolle zu P.'s Zeit, da er sie häufig erwähnt, als Theil der prâcya, so: 2, 4, 66. 4, 2, 113. 8, 3, 75; ebenso die Andhaka-Vrish*n*aya*h* 4, 1, 114. 6, 2, 34: Vâsudeva, Arjuna (sein Bogen gâ*n*diva g. 2, 4, 31) 4, 3, 94: Yudhish*t*hira 8, 3, 95: Kurugârhapata 6, 2, 82, Kauravya 4, 1, 19, Kuru 4, 1, 114. 172. 176 (wo auch Kuntî als Volksname). 2, 130: Dro*n*a 4, 1, 103: K*r*ish*n*a und Pradyumna im ga*n*a zu 4, 1, 96. Den Namen Pâ*n*du finde ich aber weder in P. noch in den

*) Ganz bedeutungslos ist es wohl auch nicht, dass wir erst von Bhavabhûti, der doch nach Wilson erst etwa 720 p. Chr. lebte, Dramen über Râma's Geschichte haben??

gana's, und nur drupada g. 4, 2, 80. 5, 4, 139 (fem.), nicht Draupadî: so dass mir auch das Bestehen eines Mahâbhârata zu P.'s Zeit sehr fraglich erscheint, zumal im Çatapatha Brâhmana, das schwerlich viel älter ist, nach dem, was wir oben aus dem vârtikam gesehen haben, Kuru's und Pancâla's noch in bester Freundschaft leben und fast stets zusammen erwähnt werden, auch der Name der Pându völlig unbekannt ist.

Doch nun zurück. Der Name der dritten Stufe der Vedaliteratur, kalpa, findet sich mehrfach erwähnt und zwar trennt P. auch hier zwischen alten und nicht alten kalpa, grade wie beim brâhmana 4, 3, 105. Zu den ersteren rechnet der Scholiast daselbst (wol aus Patanjali?) die der Painginah und der Ârunaparâjinah (ein mir sonst noch nicht vorgekommener Name), zu letztern die des Âçmarathya, der, wie wir p. 45 not. sahen, von Âçvalâyana als Auctorität citirt wird, was die Anciennetät des letzteren natürlich sehr herabschraubt. Yâjnikyam 4, 3, 129 soll wol auch ein kalpaähnliches Werk bedeuten. Die Worte anukalpa (wie anubrâhmana) und upakalpa (wie upaveda) finden sich in den gana's zu 4, 2, 60. 6, 2, 194: (paddhati, Grundriss, Compendium ergiebt sich aus 6, 3, 54, und g. bahu und bhixâ) sûtrakâra ergiebt sich aus 3, 2, 23 und sûtram *) findet sich sonst noch häufig 4, 2, 60. 65. 5, 1, 58, zum Beweis, dass dieser Literaturzweig damals schon sehr stark vertreten war; doch finde ich nicht çrauta oder grihya, auch nicht smriti oder smârta, weder in P. noch in den gana's: kalpasûtra findet sich im vârt. zu 4, 2, 60.

Wenden wir uns nunmehr zu den verschiedenen Verfassern und Repräsentanten von Vedaschriften, die P. nennt. Es ist hiebei vor der Hand noch ein zu gewagtes Unternehmen, dieselben nach den

*) In den Comment. zu den oben erwähnten Stellen der brâhmana wird das Wort sûtram verstanden von Sentenzen, Lehrsätzen im Brâhmana selbst; und zwar bezeichnet besonders Dviveda-Ganga sehr häufig eine Stelle, die er gerade erklärt, als sûtram; ebenso geht es mit dem Worte kalpa.

verschiedenen Veda's zu classificiren. Deutlich sind die Taittirîyâ*h*, Vâratantavîyâ*h*, Khâ*nd*ikîyâ*h*, Aukhîyâ*h* 4, 3, 102 *), die Ka*t*hâ*h* (das Kâ*t*hakam 7, 4, 38) und die Carakâ*h* 4, 3, 107, so wie die Kapish*t*halâ*h* 8, 3, 91 als Çâkhâ's des schwarzen Yajus; Kâçyapa und Kauçika 4, 3, 103 als Verfasser von Hymnen. Die Kâlâpâ*h* 108 gehören dem Cara*n*avyûha nach zum Sâma, die Châgaleyina*h* 109 derselben Auctorität nach zum Taitt. Y., werden aber vom Scholiast zu 104 (ob aus Pata*n*jali?) als Schüler des Kalâpin aufgeführt zugleich mit den Hâridravi*n*a*h* (deren Brâhma*n*am, das Hâridravyam, von Yâska gekannt ist, Nir. 10, 5, und die vom Cara*n*avyûha auch zum Taitt. Y. gerechnet werden) und den sonst unbekannten Taumburavi*n*a*h* und Aulapina*h* **); ob dies nun dieselben sind, die auch P. verstanden wissen wollte, ist natürlich ebenso wenig auszumachen, als bei den Schülern des Vaiçampâyana ebendaselbst, die der Scholiast also aufzählt: Âlambina*h* (zwei Âlambîputra's und ein Âlambâyanîputra treten V*r*ih. Âr. Kâ*n*va 6, 5 in dem Lehrerverzeichniss auf), die sonst unbekannten Pâla*n*gina*h*, Kâmalina*h*, die Ârcâbhina*h* (conf. g. kârta), die zum weissen Yajus gehör. Âru*n*ina*h*, die zum Sâma gehörigen Tâ*n**d*ina*h*, die zum schwarzen Yajus gehör. Çyâmâyanina*h* und Ka*t*hâ*h*, und endlich sogar die Kâlâpâ*h*, welche im Text den Schülern des Vaiçampâyana coordinirt sind, also jedenfalls mit Unrecht vom Scholiasten unter diesen selbst aufgezählt werden. Die Sâmalehrer Daivayajni, Çauciv*r*ixi (cf. ob. p. 45), Sâtyamugri (s. p. 61, 5, wo demnach mit D. zu lesen Sâtyamugrâ*h*), Kâ*nt*heviddhi sind genannt 4, 1, 81. Çaunakina*h* ergeben sich aus 4, 3, 106, Çâkalâ*h* aus 128, Raivatikîyă*h* aus 131, Kaupi*n*jală*h* und Hâstipadă*h* aus 132. Hiezu kommt nun eine wahre Fluth von Namen aus den genealogischen ga*n*a's (vornehmlich aus den ga*n*a's upaka, kârtakaujapa, ku*n*ja, kuru, krau*d*i, garga, taul-

*) Die Kâçikâ hier und der schol. zu 106. 107 kennen auch nichtvedische Çloka's von Tittiri, Caraka und Çunaka.

**) Ul*û*pî, eine Wassernixe in der Ga*n*gâ, ist Arjuna's Gemahl, M. Bh. I, 7793.

vali, na*d*a, paila, yaska, vida, çar*n*garava, çiva, çubhra), die wie fraglich auch ihre Authenticität für Pâ*n*ini's Zeit im Einzelnen sein mag, doch für die Literaturgeschichte von ungemeiner Wichtigkeit sind, wobei indess die Ungewissheit über die Zusammensetzung, Einfügung und über die Lesarten der einzelnen ga*n*a die grösste Vorsicht bei ihrer Benutzung zur Pflicht macht; streng genommen ist eigentlich immer nur das im sûtra stehende erste Wort des danach benannten ga*n*a *sicher* für Pâ*n*ini maassgebend. Man darf es nie vergessen, dass, bevor der Text der ga*n*a aus Pata*n*jali etc. kritisch festgestellt ist, die Möglichkeit vorhanden bleibt, dass das Wort, auf das man sich gerade stützt, vielleicht erst in den letzten Jahrhunderten in den ga*n*a hineinspedirt worden ist. Die Grenze dieser Skizze erlaubt nicht, hier näher auf alle jene Namen einzugehen, doch halte ich es für zweckmässig, die hauptsächlichsten derselben anzugeben, theils die, welche sich nicht finden, theils die, welche sich finden. Was zunächst den *R*ik betrifft, so ergiebt sich Aitareya aus g. çubhra, Âlekhana g. çiva, Âçmarathya g. garga, Âçvalâyana aus g. na*d*a, Çâ*n*khâyana aus g. açva und ku*n*ja: Çaiçirîya, Vâshkala und Ma*nd*ûka finde ich nicht, wol aber Mâ*nd*avya g. garga. Auch Pai*n*gya fehlt seltsamer Weise. (Çâkala und Kushîtaka im Text 4, 3, 128 und 1, 124). — Von den Lehrern des Sâma und ihren Schülern sind gekannt (aus Pâ*n*ini selbst siehe eben pag. 150) die Lamakâ*h* ga*n*a upaka und na*d*a, Tâ*nd*ya, Dhâna*n*jayya, Bhâ*nd*itâyana, Çâ*nd*ilya und Dâlbhya im ga*n*a garga, Çâ*nd*ilyâyana ga*n*a arîha*n*a, Râ*n*âyana ga*n*a na*d*a, Kâlâpâ*h* und Kauthumâ*h* g. kârta, Âsurâya*n*â*h* g. taulvali, Prâcinayogyâ*h* g. garga; nicht gekannt sind die Talavakârâ*h*, Maçaka, Lâ*t*yâyana, Drâhyâya*n*a, Gobhila. — Mehrere Namen der Schulen des Taitt. V. sind schon im P. selbst genannt (s. oben). Cârâya*n*a findet sich g. na*d*a, Aupamanyava g. vida, Maitrâya*n*a g. na*d*a, Çâ*t*yâyani g. tika, Laukâxâ*h* g. kârta, Âpastamba und Bhâradvâja g. vida, Çyâmâyana g. açva. Es fehlen die Çvetâçvatarâ*h*, Bhâllavina*h* (!),

Mânavâ*h*, Vârâhâ*h*, Dundubhâ*h*, Hâridravîyâ*h* (!), Baudhâyana (!, vom Cara*n*avyûha zu den Vâjasaneyina*h* gerechnet!), Hira*n*yakeçi. Von den Schulen des weissen Yajus werden genannt: die Vâjasaneyina*h* und Çâpeyina*h* g. çaunaka, die Kâ*n*vâ*h* g. ka*n*va, die Mâdhyandinâ*h* *) g. utsa, die Ava*t*a g. garga, die Vaimatyâ*h* g. kuru und arîha*n*a, Kâçak*r*itsni g. upaka und arîha*n*a, die K*r*ish*n*âjinâ*h* g. tika und und upaka, Yâjnavalkya, Jâtûkar*n*ya, Vâtsya und Pârâçarya im ga*n*a garga (Pâraskara bei P. 6, 1, 157 wird im g. als deça bezeichnet). Es fehlen die Jâbâlâ*h* (!), Tâpanîyâ*h*, Pau*nd*ravatsâ*h*, Addhâbodheyâ*h* und Kâtyâyana. Vom Atharvan erscheinen die Çaunakina*h* und Devadarçanina*h* im g. çaunaka: die Mauda-Paippalâdâ*h* im g. kârta: Gopatha etc. fehlen. Der Name Kauçika findet sich häufig, doch ist es *sehr* fraglich, ob man dabei an den Verfasser des sûtra zu denken hat. — Ueberblicken wir das Ganze, so sind unter den fehlenden Namen einige so wichtige und alte, wie Pai*n*gya, Bhâllavina*h*, Mânavâ*h*, Hâridravîyâ*h*, Jâbâlâ*h*, dass man dem Walten des Zufalls, wie ja bei dgl. ga*n*a's auch natürlich, grosse Rechnung tragen muss. — Schliessen wir hier gleich die Namen der Verfasser der philosophischen sûtra an; es finden sich: Bâdarâya*n*a g. na*d*a, das Wort kapila (ob als Name??) g. sidhma und sa*m*kâça, Pata*n*jali in dem auf ein vârtikam erst gegründeten g. çakandhu. Jaimini (siehe schol. zu 2, 2, 38) und Ka*n*âda fehlen, das Vorkommen des Namens Gautama beweist nichts. Das Bestehen einer nyâya-Lehre ist aber durch g. uktha und *r*igayana, das Bestehen einer mîmâ*n*sâ-Lehre durch g. krama, das Bestehen ferner von orthodoxen und heterodoxen Systemen durch die

*) Diesen Namen stelle ich zusammen mit den bei Megasthenes als an der Andhomatî (anders Lassen Ind. Alt. I, 130), einem Nebenfluss der Ga*n*gâ, wohnend genannten Μαδιανδινοί. Wir gewinnen dadurch mal einen historischen Anhalt. Wenn zu Megasthenes Zeit dieses Volk bestand, so ist (bei dem raschem Wechsel indischer Volksnamen) auch anzunehmen, dass damals auch die seinen Namen tragende Recension des weissen Yajus entweder schon vorhanden war, oder sich vielleicht grade oder kurz darauf bildete.

Wörter âstikyam und nâstikyam im g. purohita, und endlich speciell das Bestehen der heterodoxen Sekte der Laukâyatikâ*h* durch g. uktha für die Zeit dieser ga*n*a's gesichert; sâ*n*khya und yoga fehlen.

Wenden wir uns nunmehr zu den Vedâ*n*ga's. Dieser Name findet sich nicht, wohl aber a*n*gavidyâ g. *r*igayana und im vârtika 4, 2, 60, was man wol hieher ziehen kann. Die kalpa sind schon behandelt. Yâska's Name steht 2, 4, 63. Nighan*t*u fehlt. Naigama und Nairukta aber ergeben sich aus *r*igayana, Nairuktika aus g. uktha, welche beiden ga*n*a's überhaupt äusserst instructiv sind; aus g. uktha gehören hieher anupada (cf p. 44), carcâ (eine Art padapâ*th*a), krametara, samhitâ(-pâ*th*a?), padakrama, sa*m*graha (? auch g. kathâ und sâmgrahasûtrika schol. zum vârtika 4, 2, 60 und schol. zu 6, 3, 79); aus g. *r*igayana (= Anukrama*n*î? cf. ârgaya*n*a g. girinadî) çixâ, chandomâna, chandobhâshâ, chandoviciti (conf. p. 44), padavyâkhyâna. Der Name prâtiçâkhya findet sich nicht, auch nicht pârshadam, wol aber pârishadya P. 4, 4, 101 und pârishadika im g. uktha. Ob v*r*itti beim schol. zu 4, 3, 108, wo er eine mâdhurî v*r*itti*h* nennt, die Bedeutung „Commentar" hat? vârtika ergiebt sich aus g. uktha und kathâ, siehe schol. zum vârt. bei 4, 2, 65. Vaiyâkara*n*a findet sich 6, 3, 7 und g. *r*igayana. Die von Pâ*n*ini citirten Grammatiker sind die folgenden (s. Böhtl. Einl. p. I.): Âpiçali, Kâçyapa, Gârgya, Gâlave, Câkravarma*n*a, Bhâradvâja, Çâka*t*âyana, Çâkalya, Senaka, Spho*t*âyana. Ausser ihnen erwähnt er noch zwei Schulen, die der östlichen und der nördlichen *) Grammatiker, zu welchen letzteren ihn

*) Ein gewichtiges Zeugniss für das frühe Studium der Sprache und die grössere Reinheit derselben im Norden, giebt folgende Stelle des Çâ*n*khâyana- (= Kaushîtaki-) Brâhma*n*a VII, 6: pathyâ svastir udîcî*m* diçam prâjânâd, vâg vai pathyâ svastis, tas*m*âd udîcyâ*m* diçi prajnâtatarâ vâg udyata, uda*n*ca u eva yanti vâca*m* çixitu*m*, yo vâ tata âgachati tasya vâ çuçrûshanta iti ha smaha, eshâ hi vâco dik prajnâtâ || Vinâyaka-Bha*tt*a in seinem Comment. erklärt also: prajnâtatarâ vâg udyate, Kâçmîre Sarasvatî kîrtyate, Badarikâçrame vedaghosha*h* çrûyate | vâca*m* çixitu*m* sarasvatîprasâdârthamuda*n*ca eva yanti, yo vâ prasâda*m* labdhvâ tata âg. — smâha prasiddham âha sma sarvaloka*h*.

selbst zu rechnen man schon durch seinen Geburtsort Çalâtura versucht wird. — Was endlich das letzte Vedâ*n*gam, das Jyotisham betrifft, so erscheint dieser Name im g. uktha. Von kalenderartigen Werken scheint 4, 2, 63 verstanden werden zu müssen (wer den vasanta, grîshma, varshâ*h*, çarad, hemanta, çiçira studirt, adhîte veda vâ heisst vâsantika etc.). Auf Astronomie beziehen sich ferner autpâta, sâ*m*vatsara, mauhûrta, naimitta (und naimittika g. uktha) aus g. *r*igayana, auf Augurien vâyasavidyâ im vârtika zu 4, 2, 60.

Die Namen Upâ*n*ga oder Upaveda fehlen. Das Wort çâstram für Lehrbuch scheint ebenfalls noch unbekannt, es findet sich nur im g. târaka, wonach daraus çâstrita zu bilden; sm*r*iti fehlt, dharmavidyâ ergiebt sich aus dem vârtika zu 4, 2, 60: der dharma ist verschieden nach den Schulen (cara*n*â*h*, ebensowie der âmnâya) nach vârtika zu 4, 3, 120, wo Böhtlingk's Note nachzusehen: P. 4, 2, 46. Hier wie 4, 4, 41 (dhârmika*h* = dharma*m* carati). 91. 92. 6, 2, 65 scheint das Wort das von den späteren dharmaçâstra's in dem âcâra-Theile behandelte werkpflichtige Herkommen zu bedeuten, und nicht die speciell juristische Bedeutung zu haben; diese, die eigentliche Rechtspflege, die Strafgerichtsbarkeit zunächst, möchte ich unter dem Worte dâ*nd*ikyam (vom Stock, dem einfachsten Strafmittel benannt) im g. purohita verstehen, cf. P. 5, 4, 2; dazu ziehe ich denn auch die übrigen Fälle, wo das Wort da*nd*a oder Etymologien davon vorkommen, so da*nd*a im g. ardharca (m. n.), *r*içya (da*nd*aka), devapatha (samjnâyâm), p*r*ithu (da*nd*imâ, da*nd*atâ), vetana (dâ*nd*ika), çiva (Dâ*nd*a), çaunaka (Da*nd*ina*h*); Da*nd*in und Dâ*nd*inâyana, Da*nd*apa und Dâ*nd*apâyana im g. na*d*a: da*nd*agrâha und Dâ*nd*agrâhika g. revatî; da*nd*apâni g. âhitâgni; da*nd*ya 5, 1, 66. — Von den Itihâsa (Epos) und Purâ*n*a's habe ich schon oben gesagt, dass diese Namen sich zwar in den ga*n*a's finden, für sie aber wol die ältere Bedeutung festzuhalten ist; und wenn ich Obigem gemäss nicht glaube, dass zu P.'s Zeit schon Râmâya*n*a, Mahâbhârata oder gar, was wir unter Purâ*n*a verstehen, bestanden habe, so mag ich doch keineswegs in

Abrede stellen, dass wirklich schon epische Werke existirt haben mögen, denn abgesehen von den Namen kathâ, vikathâ, viçvakathâ, *sam*kathâ, janavâda, janevâda, janovâda im g. kathâ, von den dem sûtra 6, 2, 103 zu Folge nach den verschiedenen Himmelsstrichen verschieden zu benennenden âkhyâna's (und cânarâ*t*a's? dies Wort ist mir unverständlich) nennt auch P. selbst 4, 3, 88 einige Namen, die, wie es scheint, von epischen Werken verstanden werden müssen, so: den grantha*h* çiçukrandîya*h* (a work treating of infantine or juvenile grievances. Wilson dict. !?), yamasabhîya*h* (Beschreibung der Unterwelt*), Indrajananîya*h* (von Indra's Geburt: der ga*n*a fehlt leider), wozu noch andere Werke kommen, zu welchen zwei Gegenstände den Namen hergeben sollen, z. B. dem vârtika nach das râxo'suram (über die raxas und asura's), daivâsuram (über die Götter und Asura's); hiezu gehört wol auch aus dem vârt. zu 4, 2, 60 der anusûr nâma grantha*h*, dessen Durcharbeiter danach Ânusuka heisst (s. noch vârtika 2. 3 zu 4, 3, 105). Ob man 4, 3, 125 bei den F e i n d s c h a f t e n und L i e b e s h ä n d e l n an Fabeln und Geschichten denken darf, ist zum mindesten nicht sicher (cf. schol. zu 5, 3, 106).

Von den Upaveda's wird nur der Âyurveda genannt g. uktha und kathâ, wozu der ebenfalls g. kathâ genannte kaush*t*havidika zu stellen ist. Sauçruta im g. kârta gehört wohl nicht hieher (s. schol. zu 6, 2, 69). Dem Dhanurveda verwandte Gegenstände behandelt wol die xatravidyâ im vârtika zu 4, 2, 60 und im g. *r*igayana. Dem Arthaçâstra verwandt sind vâstuvidyâ (Baukunst) g. *r*igayana, açvalaxana*m* schol. zu vârt. 4, 2, 60, und überhaupt die vidyâ, laxya und laxa*n*a (cf. auch P. 4, 3, 127) in den vârtika's zu 4, 2, 60; ferner ga*n*itin (Arithmetiker oder Astrolog?) g. ish*t*a, gâ*n*ika g. uktha und g. kathâ (so ga*n*aka Vâj. S. 30, 20 = jyotirvid Mahîdh., was zu p. 100 nachzutragen ist).

*) Sây. zu Taitt. Âra*n*y. 2, 9 g â t h â gâyaticoditâ (?) mantraviçeshâ yo'sya kaushyety (?) âdaya*h* Y a m a g â t h â b h i *h* parigâyatîti vidhânât. Yama scheint hiernach in der älteren Lit. eine grössere Rolle gespielt zu haben.

Den Schluss mögen die beiden merkwürdigen Regeln 4, 3, 110. 111 bilden, in welchen Pârâçarya und Karmanda als Verfasser von bhixusûtra's, Çilâli und Kriçâçva daneben als Verfasser von nata-sûtra's genannt werden. Ihre respectiven Anhänger heissen danach Pârâçarinah, Karmandinah, Çailâlinah, Kriçâçvinah. Was nun zunächst die Namen dieser Männer betrifft, so ist Pârâçarya (gana Garga) ein Name, welcher in den Geschlechtsregistern des Vrihad Âranyaka überaus häufig wiederkehrt *); Vyâsa Pârâçârya ist oben p. 78 aus dem Taittirîya Âranyaka I, 9, 2 nachgewiesen. Pârâçarâh heisst im Caranavyûha eine Çâkhâ des weissen Yajus; dem Pŭrâçara wird eine von Sâyana commentirte smriti zugeschrieben; er ist auch Verfasser von R.V. I, 12, 1—9 [71, 8 = Yv. 33, 11]. IX, 6, 1. — Karmanda's Namen weiss ich nicht aus vedischen Schriften nachzuweisen, siehe aber Wilson unter karmandin. — Ein Çailâli wird citirt im Çatap. Br. 13, 5, 3, 3, aber als yâjnika. Auch für dieses Wort ist Wilson nachzusehen. — Kriçâçva endlich erscheint nochmals P. 4, 2, 80, woraus erhellt, dass sein sûtram Kârçâçvîyam (so wie das des Parâçara Pârâçarîyam) zu nennen ist. Im Veda ist mir sein Name noch nicht begegnet: siehe aber Râmây. I, 23, 12. 13.

*) V. Á. Kânva II, 6, 2 und 3 finden sich drei Pârâçarya und ein Pârâçaryâyana. P—rya I ist Schüler des Jâtûkarnya und Lehrer des P—ryâyana; dieser ist Lehrer des Ghritakauçika. P—rya II ist Schüler des Vaijavâpâyana, Lehrer des Bhâradvâja II. P—rya III ist Schüler des Bhâradvâja IV, und Lehrer des Saitava und Prâcînayogya. Ein anderer P—ryâyana erscheint IV, 6, 2 als Schüler des Gârgyâyana und Lehrer des Saitava. VI, 5, 1 und 2 treten vier Pârâçarîputra auf. Der erste als Schüler des Vârkâruniputra II und als Lehrer des Vâtsîputra; der zweite als Schüler dieses letzteren und als Lehrer des Bhâradvâjîputra I; der dritte als Schüler des Kâtyâyanîputra I und als Lehrer des Aupasvastîputra: der vierte endlich als Schüler dieses letzteren und als Lehrer des Bhâradvâjîputra II. Dass in diesem Capitel die Namen von der Mutter genommen sind, erinnert an die Sitte der Nayrs, und M. Bh. II, 1124. — die Mâdhyandina-Çâkhâ bietet, beiläufig bemerkt, grosse Differenzen dar bei diesen Geschlechtsregistern, deren Sitte übrigens auch Pânini 2, 1, 19 (vançya) zu kennen scheint.

28, 31 (râjasattama: cf. Kĕrĕçâçpa bei Spiegel in der Zeitschr. d. deutschen morg. G. III, 251) und Wilson unter K*r*içâçvin. — Das Bestehen der bhixu (Bettelmönche) ergiebt sich schon aus den darüber handelnden Stellen im Çatap. Br. 11, 3, 3, 1 folg., Kaushîtaky-Upanishad 2, 1, Vâj. S. 30, 18 (xudhe [wird geweiht] yo gâ*m* vik*r*intantam bhixamâ*n*a upatish*t*hati): dass aber für dieselben zu P.'s Zeit schon eigene Lehrbücher vorhanden waren, ist in der That ein bedeutsames Zeichen dafür, dass die brahmanische Hierarchie schon *völlig* ausgebildet war. Sollte man nicht vielleicht berechtigt sein, hierin einen Einfluss des doch jedenfalls schon bestehenden Buddhismus zu finden? Aus P. 4, 2, 38 ergiebt sich bhaixam für bhixâ*n*â*m* samûha*h*; aus g. kha*n*d*i*ka bhaixukam in gleichem Sinne; bhaixaka bildet sich nach g. *r*igayana; bhixuka findet sich auch im g. ka*d*âra; bhixâcara 3, 2, 17. — Was nun ferner die na*t*asûtra betrifft, so ist man wol berechtigt, hier nur an Tänzer (n*r*it, daraus prâkritisirt na*t*), höchstens Pantomimiker, nicht an Schauspieler zu denken. Im Veda selbst habe ich na*t* noch nicht gefunden, wol aber va*n*çanartinam Vâj. S. 30, 21 (va*n*çena nartanaçîlam Mhdh. cf. *R*.V. 10, 1. Ros.), n*r*itta Dat. 30, 6. 20. und çailûsha 30, 6 (= na*t*a Mahîdh., conf. Wilson, Sâya*n*a aber zu Taitt. Br. fasst es = anyasmai svabhâryâpradâyin, was wol ziemlich auf dasselbe hinauskömmt, cf. çailûshaka g. râjanya). Nach P. 4, 3, 129 bildet sich nâ*t*yam in der Bedeutung na*t*ânâ*m* dharma âmnâyo vâ; na*t*î ergiebt sich aus g. gaurî; nâ*t*yâ = na*t*ânâ*m* samûha*h* aus g. pâça (doch fraglich); nâ*t*a m. n. aus g. ardharca; nârtika aus g. cheda, narta aus g. paca., parinartanam aus g. xubhnâ. Tanz, Gesang und Musik scheinen von jeher religiösen Zwecken geweiht gewesen zu sein und erst später werden sich daran religiöse Aufzüge und Schauspiele geschlossen haben, aus denen zuletzt das Drama hervorging. Nicht ganz ohne Bedeutung scheint es doch auch, dass das Wort nâ*t*akam, welches recht eigentlich das Drama bezeichnet, noch nicht in den ga*n*a's gekannt ist.

A. W.

Aus einem Briefe von Dr. E. Roer in Calcutta.

Ich werde den Kathâ-Sarit-Sagara, so wie die Kâdambarî (welches letztere Werk seitdem in Calcutta von Kâçinâtha-Tarka-Bhûshana gedruckt ist) herausgeben; dagegen hat die asiatische Gesellschaft die Herausgabe des schwarzen Yajus, Samhitâ und Brâhmana, genehmigt, wie es sich denn in der That gebührt, die Veda vor allen übrigen Werken bekannt zu machen. Zuvor wusste ich nicht gewiss, welche Theile des Veda in Europa gedruckt sind, aber nach den von Ihnen erhaltenen Nachrichten ist nun kein Zweifel mehr, dass die Herausgabe des schwarzen Yajus in Calcutta mit keiner Arbeit eines europäischen Gelehrten zusammentreffen wird. Ich bin Ihnen sehr verbunden für ihre Bitte an die Gesellschaften in Bombay und Madras, Manuscripte dieses Veda zu sammeln und mir zuzuschicken. Die Sammlung einer hinlänglichen Anzahl von Manuscripten ist in der That ausserordentlich schwer und ich fürchte, dass darüber eine lange Zeit hingehen wird. Es ist mir nie gelungen, vedische Manuscripte zu kaufen, und die Copieen, welche nach vorhandenen Manuscripten gemacht werden, sind gewöhnlich äusserst fehlerhaft. Dr. Ballentyne schreibt mir von Benares, es sei ihm unmöglich, Manuscripte zu kaufen und es finde sich kein Manuscript von Sâyana's Commentar zum schwarzen Yajus in Benares. Indess habe ich von anderer Seite gehört, dass dies doch der Fall sei, und man hat mir eine Copie davon versprochen. Mit andern Theilen von Indien stehen wir leider nicht in Verbindung und es würde wol ein vergebliches Bemühen sein, daher Manuscripte zu erwarten; doch höre ich, dass in Kashmir sich noch viele vedische Manuscripte befinden, und ich will versuchen, ob es mir möglich

sein wird, eine Verbindung mit Personen, welche dort Einfluss haben, zu eröffnen. — Von der Asiatischen Gesellschaft werden Sie in Kurzem die ersten 13 Nummern der Bibliotheca Indica, so wie Dr. Häberlin's Sanscrit Anthology erhalten. Ich werde einige kleinere Schriften für Sie hinzufügen. — Die Werke, welche jetzt in der Bibliotheca Indica gedruckt werden oder zum Drucke vorgeschlagen sind, sind die folgenden: 1. B*r*ihad-Âra*n*yaka-Upanishad, wovon 9 Nummern bereits gedruckt sind. 2. Chândogya-Upanishad mit Bhâshya von Ça*m*kara und Ânanda-Giri, wovon die erste Nummer erschienen ist. 3. Kâmanduki-Nìti-Çâstra. Einige Bogen davon sind gedruckt. 4. Der schwarze Yajurveda. 5. Çixâ (?Çikha im Briefe) mit Bhâshya von Sâya*n*a. 6. Die Nigha*n*t*u. 7. Lalita-Vistara, womit wir das Gebiet der religiösen Schriften der Buddhisten betreten. — Von Schriften, die in den beiden letzten Jahren in Calcutta erschienen sind*), nenne ich Ihnen die folgenden: 1. Haridâsa-Bha*tt*âcârya's Kusumâ*n*jali-Kârikâ. 2. Tattva-Kaumudi von Vâcaspati-Miçra. 3. Kâdambari. 4. Tattva-Cintâma*n*y-anumâna-kha*n*d*a von Madga*n*geçopâdhyâya. 5. Anumâna-Cintâma*n*ididhiti von Raghunâtha-Çiroma*n*i-Bha*tt*âcârya. 6. Çabda-çaktiprakâçikâ von Jagadiça-Tarkâla*m*kâra-Bha*tt*âcârya. 7. Kavikalpadruma. 8. Paribhâshâ von Dharmarâjâdhvarindra.

*) Siehe Zeitschrift der deutschen morg. Ges. III, 121.

Calcutta, den 2. Juni 1849.

Es ist zu lesen:

Seite 33 Zeile 10: hinâ vâ.
- 4 von unten: balùkântâni.
- 61 - 5: Sâtyamugrâ*h*.

Inhalt.

Zwei Sagen aus dem Çatapatha-Brâhmana über Einwanderung und Verbreitung der Ârier in Indien, nebst einer geographisch-geschichtlichen Skizze aus dem weissen Yajus.

Burnouf hat neuerdings in der Vorrede zum dritten Theile seiner Herausgabe des Bhâgavata-Purâna p. XXIII folg. die Behauptung aufgestellt, dass die *Fluthsage* ursprünglich Indien fremd sei und erst semitischem Einflusse ihre Aufnahme in die indische Literatur (nb. das Mahâ-Bhârata) verdanke: in welcher Art er sich die Möglichkeit einer solchen Aufnahme denkt, welcher Zeit er sie zuschreibe, darüber hat er sich nicht ausgesprochen. Seine Gründe sind doppelt: erstens, dass die Sage sich nicht mit dem Manvantarasystem der Purâna in Einklang bringen lasse, und zweitens, qu'on n'a pas encore trouvé depuis les temps historiques (sic!) un événement, qui ait laissé dans la mémoire des Indous assez de traces pour fournir les élémens d'une semblable tradition (p. LIV.). Den Einwurf, dass ja die Fluthsage wol erst dem Manvantarasystem den Ursprung gegeben haben könne, hat er sich zwar auch gemacht, aber er hält dies für unwahrscheinlich, weil (p. XLIV) die Sage dann durch die aus ihr entstandene Theorie würde in Vergessenheit gerathen sein: das beiderseitige, gleichzeitige Bestehen derselben in den Purâna, erkläre sich nur daraus, dass le déluge n'a été connu dans l'Inde que posterieurement à la conception ou même à l'élaboration de ce systeme. Wie nun aber, wenn die Sage in einem heiligen Text enthalten und durch ihn gesichert war? sie ist dann sicher eben so wenig

aus demselben ausgestossen worden, als es die Sagen nicht sind, die dem späteren Avatârasystem den Ursprung gegeben haben, mögen sie nun damit in Einklang stehen oder nicht. Wie ferner, wenn die Fluthsage gar nicht ein Ereigniss behandelt, welches in die temps historiques gehört, sondern ein Ereigniss, welches vorgeschichtlich ist und von welchem sich eben nur diese Sage erhalten hat? Beides ist bei der Fluthsage der Fall: die älteste Gestalt derselben war durch den heiligen Text des Çatapatha-Brâhma*n*a gesichert — und die Sage selbst behandelt ein vorhistorisches Ereigniss, ja sie ist in ihrer ältesten Fassung das einzige Denkmal, in welchem sich die Erinnerung ausgesprochen findet, dass Manu (also die arischen Inder) jenseits des (für den Erzähler der Sage) nördlichen Gebirges, des Himâlaya, wie der Commentar erklärt, herstammt. — Es ist ein eigenthümliches Missgeschick, dass dieselben Worte, die Burnouf (p. XXXIII) über Sir W. Jones ausgesprochen hat, *hier* auf ihn selbst Anwendung finden, und ist dies ein neuer Beweis, wie vorsichtig man bei Behandlung von Sagen, die im Epos oder gar blos den Purâ*n*a sich finden, zu Werke zu gehen hat, wie man sich hüten muss, aus ihnen Schlüsse zu ziehn, ehe man die alterthümlichere Gestalt derselben, wie sie in den Brâhma*n*a vorliegt, kennen gelernt hat. Besonders wichtig in dieser Beziehung ist das Çatapatha-Brâhma*n*a, durch die theilweise Einheit des Verfassers und durch seinen Umfang eine der bedeutendsten vedischen Schriften, in welcher ein ungemein reicher Schatz von dergl. Sagen und Legenden niedergelegt ist, zwar nicht mehr immer in der primitiven Gestalt, aber doch gewöhnlich in einer solchen, dass diese zugleich durchsichtig ist und doch auch die Anknüpfungs- und Uebergangspunkte zu den epischen Sagen gegeben werden, die uns sonst meist ganz unverständlich bleiben würden, da sie oft nur noch schwache Schattenrisse sind des ursprünglichen My-



thus. Die beiden Sagen, die ich zunächst hier dem ersten Buche des Çatapatha-Brâhmana entnehme, gehören zwar nicht in diese Classe, da die eine sich ziemlich treu auch im Epos erhalten hat, die andre, meines Wissens wenigstens, später völlig verschwunden ist, doch thut dies ihrem Werthe keinen Abbruch, erhöht ihn sogar noch bedeutend.

Die Fluthsage nun (aus dem ersten Cap. des achten Adhyâya pag. 75 meiner Ausgabe) lautet also:

1. Dem Manu brachten sie (seine Diener) früh Waschwasser, so wie man das jetzt noch für die Hände zum Abwaschen herbeibringt: als er sich wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände. — 2. Der sprach zu ihm: „pflege mich, ich will dich retten." „Wovor willst du mich retten?" „Eine Fluth wird alle diese Geschöpfe fortführen, davor will ich dich retten." „Wie soll ich dich pflegen?" — 3. Er sprach: „so lange wir klein sind, ist uns viele Gefahr, denn ein Fisch frisst den andern: du magst mich zuerst in einer Schüssel bewahren: wenn ich für diese zu gross werde, magst du eine Grube graben, und mich darin nähren; wenn ich dafür zu gross werde, dann magst du mich hinab ins Meer schaffen; denn dann werde ich den Gefahren gewachsen sein." — 4. Bald war er ein Grossfisch (jhasha), denn er wuchs gewaltig, da (sprach er): „das und das Jahr da wird die Fluth kommen, dann magst du ein Schiff zimmern und zu mir dich wenden (im Geiste): wenn die Fluth sich erhebt, magst du das Schiff besteigen, dann will ich dich retten." — 5. Nachdem er ihn also gepflegt, schaffte er ihn hinab ins Meer: das wievielte Jahr er ihm nun anzeigte, das sovielte Jahr zimmerte er ein Schiff und wandte sich zu ihm: als die Fluth sich erhob, bestieg er das Schiff: der Fisch schwamm zu ihm heran, an dessen Horn band er (Manu) das Tau des Schiffes, damit setzte er (der Fisch) über diesen nördlichen Berg. — 6. Er sprach: „ich habe

dich gerettet: binde das Schiff an einen Baum, damit dich nicht, ob du auch auf dem Berge bist, das Wasser fortspült: wenn das Wasser fallen mag, dann magst du auch allmälig hinabsteigen:" er nun stieg so allmälig hinab, darum ist für den nördlichen Berg dieser (jetzige Name) „des Manu Herabsteigen (Manor avasarpa*n*am). *)" Die Fluth nun führte alle diese Geschöpfe fort, Manu blieb hier allein übrig. — 7. Er lebte betend und fastend, nach Nachkommenschaft begierig: da verrichtete er auch das Pâkaopfer, er opferte Ghee (geklärte Butter), dicke Milch, Molken und Matte ins Wasser, daraus entstand in einem Jahre ein Weib, sie stieg (Ghee) träufelnd hervor, Ghee troff auf ihren Fusstapfen: mit ihr kamen Mitra und Varu*n*a zusammen: — 8. Sie sprachen zu ihr: „wer bist du?" „des Manu Tochter." „Die unsre, sage!" „nein!" sprach sie „wer mich erzeugte, dessen bin ich." Sie wünschten an ihr einen Theil: das versprach sie **) oder nicht versprach sie es, ging aber weiter: sie kam zu Manu. — 9. Manu sprach zu ihr: „wer bist du?" „deine Tochter." „Wie so, Herrliche! meine Tochter?" „Jene Opfergaben, die du ins Wasser opfertest, Ghee, dicke Milch, Molken, Matte, daraus hast du mich erzeugt. Ich bin der Segenswunsch. Wende mich beim Opfer an. Wenn du mich beim Opfer anwenden wirst, wirst du reich an Nachkommenschaft und Vieh werden. Welchen Segensspruch du irgend mit mir (lies yâm u mayâ) wünschen wirst, der wird dir ganz zu Theil werden." Er wandte sie nun in der Mitte des Opfers an, denn das ist die Mitte des Opfers, was zwischen den Vorceremonieen und Nachceremonieen stattfindet. — 10. Er lebte mit ihr betend und fastend, nach Nachkommenschaft begierig: er erzeugte durch sie dieses Geschlecht, was jetzt hier

*) Im Epos heisst der Berg naubandhanam.

**) Daher wird sie in der Anrufung auch maitrâvaru*n*î genannt.



das Geschlecht des Manu heisst. Welchen Segenswunsch er irgend mit ihr wünschte, der ward ihm zu Theil." —

Burnouf hat am angeführten Orte den Unterschied zwischen der Fluthsage im Epos und in den Purâ*n*a ausführlich erörtert, uns kommt es auf den Unterschied der Sage im Brâhma*n*a und im Epos an. Als der bedeutendste tritt uns nun hier gleich zuerst der schon oben erwähnte Umstand entgegen, dass Manu im Brâhma*n*a jenseits des uttara giri herstammt, welchen er, von der Fluth getragen, atidudrâva*) transgressus est, worauf er sich dann diesseits mit der fallenden Fluth, die demnach diesseits wie jenseits war, herabliess. Im Mahâ-Bhârata (siehe v. 41—46 der Boppschen Ausgabe des Diluvium) setzt Manu über die Fluth bis zum Himavat hin, auf dessen hohem Gipfel er Rettung sucht und findet. Das Ueberschreiten desselben im Brâhma*n*a ist den eigentlich indischen Begriffen völlig zuwider, überdem für die Rettung ganz zwecklos und muss schon deshalb ein Rest der historischen Erinnerung sein. Manu also, der Repräsentant der ârischen Inder, das heisst natürlich diese selbst, ist, durch eine Fluth aus dem Heimathslande vertrieben, von Norden her, nicht von Westen her (wie Lassen Indien I, 515 will), nach Indien, zunächst wol nach Kashmir und dem Penjab gekommen: so nur werden auch die „*nördlichen* Kuru" und die „*nördlichen* Madra" an die sich später die Idee des goldnen Zeitalters knüpft, erklärlich.

*) Durch adhijagâma erklärt von Harisvâmin, dem Commentator. Da ich keine Handschrift des Textes hier habe, so würde ich auf meine Abschrift desselben bei einer Frage von solcher Wichtigkeit, deren Entscheidung von einem einzigen Worte abhängt, nicht so sicher vertrauen, sondern so gewiss ich auch meiner Genauigkeit bin, zweifelhaft sein, ob nicht der Codex, von dem sie genommen ist, vielleicht doch etwa abhijagâma aggressus est liest, da bh und t in alten Handschriften sehr ähnlich sind. Der Accent zeigt aber ganz entschieden, dass ati die richtige Lesart ist, da er unter *a* steht, abhi aber ist oxytonon, der Accent müsste also der Brâhma*n*a-Accentuation nach unter *i* stehen.

Ein zweiter Unterschied zwischen dem Bericht im Brâhma*n*a und im Epos ist der, dass im ersteren die Ga*n*gâ nicht erwähnt wird. Roth hat (zur Lit. und Gesch. p. 136.) darauf hingewiesen, dass die Ga*n*gâ in der *R*iksanhitâ sehr selten vorkommt: im Çatap. Brâhm. wird sie allerdings auch nur einmal und zwar in dem zweiten Theile desselben, XIII, 5, 4, 11 (= prap. 3, 6, 11) erwähnt, jedoch in der Strophe eines alten Volksliedes, die sich auch Aitar. Br. VIII, 23 (Colebr. I, 42) wieder findet, so dass schon hieraus sich ergiebt, was noch anderweitig ganz unzweifelhaft wird, dass die Ga*n*gâ-Ufer zur Zeit des Çatap. Br. stark bewohnt waren: aber theils ist damit noch nicht bewiesen, dass schon ihre Mündung*) bekannt war, theils beweist jenes überhaupt nichts für die Abfassungszeit der in dem Brâhma*n*a enthaltenen Legenden, die wol theilweise schon vor ihrer Aufnahme in dasselbe ihre bestimmte Form gewonnen hatten: die Sprache in der Sage wenigstens, die wir hier behandeln, unterscheidet sich sehr merklich von dem gewöhnlichen Stile des Çatap. Br. durch die grosse Anzahl alterthümlicher Wortformen, die hier allerdings zum Theil durch den Gegenstand bedingt sind, sonst aber selten so gehäuft vorkommen. Es scheint also, als ob zur Redaktionszeit dieser Sage der Ga*n*gâ wirklich noch nicht eine hervorragende Rolle zugetheilt war, da sonst der Gedanke, sie in der Art und Weise zu gebrauchen, wie dies im Mahâ-Bhârata geschehen ist, sehr nahe lag. —

Ein dritter Unterschied ist der, dass im Brâhma*n*a weder der sieben *R*ishi**) noch der Samen gedacht ist, die Manu im Epos

*) Auch im M. Bh. schwimmt der Fisch nicht von der Ga*n*gâ ins Meer, sondern lässt sich hineintragen. Dem Râmâya*n*a nach erlangte man die Kenntniss der Mündung unter dem Koçalakönige Bhagîratha: aber wann lebte dieser?

**) Die sieben *R*ishi werden übrigens häufig genug im Veda genannt: so Vâj. S. 17, 79 (welchen Vers ihnen die Anukrama*n*î selbst zu-

auf sein Schiff nimmt: Kühe freilich muss er auch dem Brâhmana nach mitgenommen haben, denn woher sollte er sonst die

schreibt): 14, 28 (ihr Entstehen). 17, 26 (= Nir. X, 26. R. V. X 6, 14, 2. ashṭ. 8, 3, 17). 34, 49. 55 (= Nir. XII, 37.) Kâtyâyana's Anukramaṇî zum Ṛik schreibt ihnen Maṇḍ IX, 3, 7. 7, 4. X, 11, 9 zu. Aufgezählt finden sie sich Vṛih. Âr. II, 2, 6 (4 Kâṇva): Gotama, Bharadvâja, Viçvâmitra, Jamadagni, Vasishṭha, Kaçyapa, Atri. Poley vergleicht brahmasûtra II, 4, 1 p. 222 wegen ihrer hier, wie Vâj. S. 34, 55 dargestellten Identificirung mit den Sinnesorganen. Gleiches widerfährt ihnen auch von Kâtyâyana in seiner Anukramaṇî (IV, 13.) zur Vâj. S. Die Stelle des Vṛihad. Âr. kommentirt einen eben vorher citirten Çloka über sie, der auch Nir. XII, 38 erklärt wird und den der scholiast zu Vṛih. II, 4, 10 bei Poley als Beispiel der Çlokâḥ = brâhmaṇaprabhavâ mantrâḥ anführt. Will er damit sagen, dass diese Çloka sich nur im Brâhmaṇa vorfinden? dann müsste der Verfasser der Nirukti die Stelle des Vṛihad. Âr. vor sich gehabt haben: er hat aber für den Schluss eine ganz andere Lesart, als die Kâṇva und Mâdhyandina-Schule, die hier einstimmig sind. Es wird wol das brâhmaṇaprabhavâḥ nicht so genau zu nehmen sein, denn wenn auch im Allgemeinen Citate aus der Saṅhitâ des Ṛik im Çatap. Br. stets durch tad etad ṛicâ (oder ṛishiṇâ) 'bhyanûktam und Citate aus andern Brâhmaṇa durch tad etad anuçrutam oder çuçruma eingeführt werden, so finden sich doch wol auch Citate aus der Ṛik-Saṅhitâ durch tad apy ete çlokâ bhavanti oder tad esha çloko bhavati angeführt? ich kann dies wenigstens noch nicht entschieden verneinen, da ich mit der Rectificirung der im Çatap. Br. citirten Verse noch keineswegs in Ordnung bin. — Doch nun zurück zu den sieben Ṛishi. Der im Çatap. Br. XIII, 5, 4, 5 (prap. 3, 6, 5) citirte Vers, siehe Vâj. Saṅh. spec. II p. 209, ist ṛishiṇâ 'bhyanûkta, das heisst der Ṛiksaṅhitâ (IV, 4, 10, 8. ashṭ. III, 7, 18, 3) entlehnt, in der sich die 7 Ṛishi auch sonst noch mehrfach genannt finden. Als Sterne erscheinen sie in demselben Buche des Çatap. Br. 8, 1, 10 (prap. 4, 4, 10): digantareṇa sapta 'rshîṇâm codayanam âdityasya câstamayanam: und vielleicht auch IX, 3, 1, 21. Ich halte Kuhns Vermuthung (in Höfers Zeitschrift für die W. der Spr. I, 161) dass das Sternbild, der Bär, ursprünglich „die sieben ṛixa" = „die sieben Glänzenden, die sieben Sterne" (cf. ṛixarâjan Bollensen zu Urvaçî 39, 15) geheissen habe, und dass die Beziehung auf die sieben Ṛishi erst ein Werk späterer Verherrlichung sei, für sehr begründet: denn jedenfalls hat man eher die sieben Sterne des grossen Bären gekannt, ehe man die Idee von sieben heiligen Stammvätern gefasst hat, wie alt dieselbe auch sein mag. Die Kenntniss jener gehört, wie

v. 7 genannten Opferingredienzien erhalten? Dies lässt das Brâhmana unerklärt, wie es auch über den wunderbaren Fisch keine Auskunft giebt, wer er eigentlich sei. — Nur scheinbar bedeutend endlich ist der Unterschied vom Epos in Bezug auf die Art und Weise, in der nach der Fluth die neue Schöpfung durch Manu ins Werk gesetzt wird — dort durch die Kraft der Busse allein, im Brâhmana durch Vermittelung der durch Busse und Opfer ihm nach Jahresfrist aus dem Wasser erzeugten Idâ. Burnouf hat am angeführten Orte p. LXXIV folg. sehr ausführlich über die Bedeutung dieses Wortes in der Rik-Sanhitâ gehandelt, und wenn auch die Idee, die er dabei im Auge hat, zu beweisen nämlich, dass Ilâ „dans les Vedas" nicht als Tochter des Manu betrachtet werde, sich als eine irrige ergiebt, so ist seine Auseinandersetzung doch sehr werthvoll. Zu der Vâjas. Sanhitâ finden sich nun für das Wort idâ (ilâ Kânva) dieselben Bedeutungen angegeben, wie zum Rik und zwar steht es übrigens fast nur an dem Yajus eigenen, nicht dem Rik entlehnten Stellen*). Im Çatap. Brâh. aber tritt eine ganz neue Bedeutung hinzu: idâ heisst nämlich daselbst eine Ceremonie, deren Schilderung eben dies Capitel, dessen Anfang die Fluthsage bildet, zum Gegenstand hat: denn die Fluthsage wird nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern nur weil sie der Entstehung dieser idâ, die mit Idâ der Tochter des Manu identificirt wird, als Hintergrund und Vor-

Kuhn trefflich aus ihrem Namen gezeigt hat, der gemeinsamen indogermanischen Heimath an, die sieben Rishi dagegen sind Indien allein angehörig. —

*) = gauh Voc. 3, 27. 8, 43. 38, 2; = prithivî Instr. 12, 74. Gen. mit padam 4, 22. 34, 15 und mit putra 34, 14 (R. V. III, 2, 17, 3. 4. asht. 3, 1, 32.); = annam Instr. 12, 51 (= Sâma V. I, 1, 2, 3, 4.). Dat 30, 11 (irâ); = Bitte Instr. Plur. 33, 34 (R. V. I, 24, 7, 1. asht. II, 5, 4). 19, 29. 20, 58. 21, 14. 32 (Sing.). 28, 3. 26; = âprîdevatâ mit Bhâratî und Sarasvatî Nom. 20, 43. 63. 21, 19. 37. 54. 27, 19. 28, 8. 18. 29, 8. 33 (siehe Rosen zu 13, 1. Burnouf p. LXXXVIII.). —

aussetzung dient. Diese Ceremonie besteht nun aus einer Anrufung der Natur und ihrer Theile, Segen zu spenden dem Opfernden. Die Priester verzehren dabei den Opfergabenrest. Es frägt sich nun, ob die Identification dieser Segensceremonie mit der gleichnamigen Tochter des Manu eine richtige, letztere also ursprünglich keine mythologische Person, sondern nur die Personifikation jener ist. Die Stelle der I*d*â in den Âprîliedern neben Bhâratî und Sarasvâtî, den beiden Göttinnen der Rede spricht allerdings dafür, dass sie daselbst das „Lobgebet" ist, und wenn das Wort i*d*â so vielseitige und dem „Gebet" so heterogene Bedeutungen hat *), so dass besonders auch eine Göttinn Erde, mit dem Namen I*d*â, etwa laude digna, bestanden haben mag, so führen doch die bei Burnouf p. XCI angeführten Stellen zusammt der Darstellung des Çatap. Br. (hier) darauf hin, dass die I*d*â Mânavî **) wirklich ursprünglich nichts ist als das personificirte Lobgebet: i*d*âyâs padam wird, wie i*d*as padam (Vâj. S. 15, 30. 21, 29. 28, 1.) nichts weiter sein „als der Ort des Lobgebets", das eben bei dem nördlichen Alter (uttaravedi) gesprochen wurde, wie Sâya*n*a bei Burnouf a. a. O. angiebt. — Durch die Kraft des Gebetes also, das er selbst erzeugt hat, erschafft Manu die neuen Wesen: der Unterschied von der Erzählung des Epos ist demnach hier nur ein scheinbarer. — Die Beschreibung der Geburt der I*d*â Mânavî erinnert übrigens an die der Aphrodite und bleibt es dunkel, sowol warum sie den Wassern entsteigt, als warum Mitra und Varu*n*a (Tag und Nacht?) Anspruch an sie als Tochter erheben. Sollte sich hier eine Verwechselung mit I*d*â

*) Besonders in der Form irâ. Die Wurzeln îr, î*d*, îl sind offenbar ursprünglich eins. Die Modification des Schlusskonsonanten bewirkt auch eine verhältnissmässige Potencirung der Bedeutung und umgekehrt.

**) Die im Çatap. Br. nur noch XI, 5, 3, 5 und zwar als âgnihotrî gau*h* genannt wird.

der Erdgöttinn, eingeschlichen haben, Mythen, die dieser gehören, auf jene übertragen worden sein *)?

Die zweite Sage, die ich hier dem ersten Buche des Çatap. Br. (IV, 1, 10—18, p. 34 meiner Ausgabe) entlehne, lautet also:

10. Mâthava, der Videgha (-König) trug den Agni Vaiçvânara im Munde: der *R*ishi Gotama Râhuga*n*a war sein Purohita (Hauspriester). Diesem antwortete er nicht, ob auch von ihm angeredet, „damit mir nicht der Agni Vaiçvânara aus dem Munde falle" so denkend. — 11. Der begann ihn nun mit *R*igversen anzurufen: „Wir zünden dich an, leuchtender Agni! beim Opfer den Göttermahlträger, den glänzenden, hehren, o Videgha!" — 12. Er antwortete nicht: „Auf steigen, Agni! deine leuchtenden flammenden Strahlen, deine Lichter und Funken, du Videgha!" — 13. Er antwortete immer nicht: „Dich, Gheebeträufelter! rufen wir **)", so weit nur sprach er: da bei dieser seiner (des *R*ishi)

*) Das scheint der Fall zu sein, wenn Purûravas (die Sonne, nach Dr. M. Müllers geistvoller Auffassung) Ai*d*a genannt wird XI, 5, 1, 1, da ja seine Mutter I*d*â, hier gewiss die Erdgöttinn, im Epos als Manu's Tochter gilt. Als Frau des Budha ist mir weder die eine noch die andre bis jetzt im vedischen Kreise begegnet. Budha, als Planet, gehört, wie die Kenntniss dieser, jedenfalls einer ziemlich späten Zeit an (sind die sapta sûryâ*h* im Taittir. Âra*n*y. I, 7 etwa die sieben Planeten der Inder?); dagegen erscheint Budha als Saumâyana und sthapati der Götter Pa*n*cav. br. 24, 18 (wo ein çloka zu seiner Verherrlichung sich findet), und in den Anukrama*n*î zum *R*ik und weissen Yajus auch als *R*ishi, und zwar (als Saumya) von X, 9, 2 (ash*t*. VIII, 5, 18) woraus Vâj. S. 12, 67. 68 genommen ist und von V, 1, 1 (as*h*t. IV, 8, 12 zusammen mit Gavish*t*hira), woher Vâj. S. 15, 24 stammt. Die Anukrama*n*î des Yajus giebt ihm auch 15, 23, welcher Vers aber 13, 15, wo er wiederkehrt, dem Triçiras zugeschrieben wird, in dessen Hymnus X, 1, 8, 6 (ash*t*. VII, 6, 4) er sich auch findet.

**) Ueber die drei Verse und ihre Stelle im *R*ik siehe Benfey zu Sâmaj. II, 7, 1, 13, 3. 16, 3. 13, 2. Der letztere Vers findet sich auch Vâj. S. Kâ*n*va 24, 21. siehe oben p. 62.

Nennung des Wortes Ghee *) flammte Agni Vaiçvânara aus dem Munde (des Königs) heraus, nicht vermochte er (der König) ihn zu halten, er sprang ihm aus dem Munde, er fiel auf diese Erde. Dort — 14. dann war der Videgha (-König) Mâthava in der Sarasvatî (tauchte sich hinab, um die Gluth zu stillen Comment.): er (der Agni) von da nach Osten hin überzog brennend diese Erde: ihm, dem brennenden, der Gotama Râhugana und der Videgha Mâthava hinterher nachgingen: er überbrannte (trocknete aus) alle diese Flüsse: der „Sadânîrâ" (immer Wasser habend) genannte (Fluss) strömt vom nördlichen Berge (dem Himavat) aus, diesen überbrannte er nicht; diesen nämlich (lies smaitâm?) vormals die Brâhmana nicht überschritten: „er ist nicht überbrannt von dem Agni Vaiçvânara (also unrein)" so denkend. — 15. Jetzt aber wohnen von diesem östlich viele Brâhmana: dies (Land) war (vormals) etwas sehr unwohnbar, etwas sehr flüssig (unsicheren Bodens?), weil es nicht von dem Agni Vaiçvânara genossen (geheiligt) war. — 16. Jetzt aber ist es nun etwas sehr wohnlich, denn die Brâhmana haben es nun mit Opfern geheiligt (eig. den Agni Vaiçvânara schmecken gemacht): Dieser Fluss auch im späten Sommer zürnt gleichsam noch auf (mit seinen Wellen) so lange kalt bleibend, denn er ward nicht überbrannt von dem Agni Vaiçvânara. — 17. Es sprach nun der Videgha Mâthava (zum Agni) „wo soll ich bleiben (da du nun alle Länder verbrannt hast)?" „Von diesem (Flusse) östlich sei deine Wohnung!" antwortete er: dieser Fluss ist auch jetzt noch die Gränze der Kosala und Videha, denn diese sind die (Nachkommen

*) Durch Besprengen mit Ghee wird das Feuer angefacht (wie durch Oel): dass aber schon das Nennen des Wortes Ghee dazu hinreicht, das Feuer anzufachen, wird eben durch diese Sage zu beweisen gesucht, die so zur Erklärung dienen soll, warum man gleich in der ersten sâmidhenî (Vers, der beim Anbrennen des Feuers recitirt wird) das Wort Ghee gebraucht.

des) Mâthava. — 18. Da sprach Gotama Râhugana „warum hast du uns nicht geantwortet, als wir dich anredeten?" er sprach: „ich hatte den Agni Vaiçvânara im Munde: damit er mir nicht aus dem Munde falle, darum habe ich dir nicht geantwortet." — 19. „Wie kam das aber?" Als du nur: „Gheebeträufelter! wir rufen" sprachst, da, bei der Ghee-Erwähnung, flammte mir der Agni Vaiçvânara aus dem Munde, ich konnte ihn nicht halten, er fiel mir aus dem Munde." —

Hatten wir in der ersten Sage die Erinnerung an die Einwanderung der Ârier in Indien, ob auch nur in sehr dunkler Weise gefunden, so tritt uns in *dieser* Sage mit viel helleren Farben die natürlich dem Bewusstsein verhältnissmässig noch viel näher stehende Erinnerung an ihre Ausbreitung von dem westlichen Theile Indiens nach dem östlichen hin, an ihre allmälige Cultivirung des Landes von der Sarasvatî ab entgegen.

Das Land der Videha*) ist der nördliche Theil von Bihâr, jetzt Puraniya und Tirhut genannt, siehe Lassen Indien I, 136. 138. 545. 549. Wilson Hindu theatre I, 298 not.: es wird durch die Gandakî, die also der Sadânîrâ entspricht, von dem Lande der Kosala (Aude) geschieden s. Lassen I, 132., während die Karatoyâ die Gränze nach Kâmarûpa (Westassam) hin bildet ebend. p. 131. Dieses Land nun, das östlichste ârische Land unter dem Himâlaya, war zur Zeit des Çatap. Br. schon lange von den Âriern in Besitz genommen, ja es muss sogar damals ein Hauptsitz der brahmanischen Cultur gewesen sein, da vor allen andern Königen Janaka der König von Videha, mit dem Titel samrâj **), als Hauptbeschützer und Pfleger derselben im Çatap. Br. (und zwar im zweiten Theile desselben) auftritt, dessen angeblicher

*) Videgha ist die ältere Form, wie Naghusha für Nahusha: s. Vâj. Sanh. spec. II, 58. 201.

**) Diesen Titel führen nach Aitar. Br. VIII, 21 die Könige der prâcya „Oestlichen."

Verfasser, Yâjnavalkya, besonders hoch von ihm geachtet wurde, siehe XI, 3, 1, 2. 4, 2, 17; 3, 20. 6, 2, 1; 3, 1. Ein bedeutender Theil des V*r*ihad-Âra*n*yaka, nämlich II, 6—IV, 1 (Mâdhy. III, 1—IV, 3 Kâ*n*va), handelt nur von den Disputationen, die Yâjnavalkya mit den Weisen seines Hofes oder mit ihm selbst führte. Unter den ersteren waren mehre aus dem benachbarten Lande der Kuru-Pa*n*câla V*r*ih. Âr. II, 6, 1, aus welchem vielleicht auch Yâjnavalkya*) selbst stammte, da er bei seinem,

*) Nach M. Bh. II, 293 ist er in Indras Himmel: pavitrapâ*n*i*h* sâvar*n*ir Yâjnavalkyo 'tha Bhâluki*h* (Uddâlaka*h* Çvetaketus Tâ*nd*yo Bhâ*nd*âyanis tathâ). Bei Dviveda-Ga*n*ga zu V*r*ih. Âr. I, 2, 5=4,3K. heisst er Daivarâti: die Stelle lautet: yajnasya vaktâ yajnavalkas tasyâpatyam Yâjnavalkyo Daivarâtir brahma*n*o vâpatyam ity artha*h*. Die Mitâxarâ, deren Abschrift ich der Güte meines verehrten Lehrers Prof. Stenzler verdanke, liesst devaçaninâmâ, doch ist dies wol nur ein leicht erklärbarer Schreibfehler. Devarâta ist einer der Vorfahren des Janaka, der selbst danach Daivarâti heisst M. Bh. XII, 11546. Râm. I, 66, 8. 71, 6., *hier* muss aber ein anderer Devarâta etwa Çuna*h*çepa der Sohn des A*n*girasa Ajîgarta Sauyavasi, der nach seiner Adoption durch Viçvâmitra diesen Namen erhielt Aitar. Br. VII, 18 und der Stammvater der zur Zeit des Ait. Br. bestehenden Kâpileya-Bâbhravâ*h* wurde? Er wie diese treten natürlich dadurch ganz in das Geschlecht des Viçvâmitra (der daselbst zwar hot*r*i des Hariçcandra ist, aber doch râjaputra und Bharata-*r*ishabha heisst) über, also in das der Jahnu (s. auch oben p. 32 aus Pa*n*cavinça 21, 12), der Kuçika und der Gâthin. Die Jahnu, ein Stamm der Kuru s. Lassen Indien I, 595 not. (die Kuru sind ja selbst Bharata), 603. wohnten an der Ga*n*gâ, die davon Jâhnavî heisst: die Kuçika scheinen allerdings nicht im Lande der Kurupa*n*câla, sondern in dem der Kosala-Videha längs dem nach ihnen benannten Flusse Kauçikî gewohnt zu haben (ob auch in Magadha? siehe Lassen I, 602—4): die Gâthin dagegen wohnten wie die Jahnu an der Gangâ und zwar in der Gegend der später Kanyâkubjâ, aber früher Mahodaya, Gâdhipura genannten Stadt der Pa*n*câla (nach welcher aber Râm. I, 59, 20 Vasish*th*a, Viçvâmitra's Feind, mit dem er um die Kuh d. i. um die Erde streitet, Mahodaya heisst!?). Jedenfalls gehört demnach Yâjnavalkya, wenn er ein Nachkomme jenes Devarâta ist, entweder den im Lande der Kosala wohnenden Kuçika oder den im Lande der Kurupa*n*câla wohnenden Jahnu und Gâthin zu: dass die Bâbhrava zu den Pa*n*câla gehörten, beweist der Pa*n*câla Bâbhravya Roth p. 65.

wie es scheint erstem, Zusammentreffen mit Janaka XI, 6, 2, 1 in der Gesellschaft des Çvetaketu, Sohnes des Âru*n*i und des Somaçushma Sâtyayajni (*R*ishi von Vâj. S. 2, 18.), welche beide jenem Lande angehören, nach Videha kam. Auch in der Jâbâla-Upanishad, der Târaka Up. und der aus diesen später verfertigten Râma-Uttara-Tâpanîya-Up. erscheint Yâjnavalkya als der Lehrer des Janaka (in letzterer als Verkünder des Glaubens an Râma): aber in andern Brâhma*n*a oder in irgend alten Upanishads ist mir bis jetzt keiner von den beiden Männern *) begegnet: sie repräsentiren danach eine ziemlich späte Periode der vedischen Literatur. Bei Lassen Indien I, Anhang p. XIV sind in der Note die sehr bedeutenden Stellen des M. Bhârata über Janaka angegeben, wozu noch Bhagav. Gîtâ III, 20 hinzuzufügen ist: (M. Bh. II, 1088 ist wol ein Anachronismus!). In den bis jetzt von Gorresio publicirten 5 Büchern des Râmâya*n*a bin ich Yâjnavalkya's Namen noch nicht begegnet, doch ist die Schilderung des Janaka,

Der schol. zum Bhâg. Pur. s. bei Lassen Indien I Anhang p. XII. not 35 nennt ihn übrigens Kauçalya. — Der Uebertritt des Çuna*h*çepa aus dem Geschlecht der Angirasiden erinnert an den Wettstreit zwischen âdityâs und angirasas, der mehrfach in den Brâhma*n*a behandelt wird. Sind die A*n*giras etwa Vertreter eines verschiedenen Cultus? sie stehen in enger Beziehung zu den Atharvan (altârischer Name = Priester), atharvâ*n*girasa*h* (Plural.) ist der älteste Name des Atharva-Veda. Die drei übrigen Veda sind also wol den âdityâs zugehörig? für den weissen Yajus ist dies sicher cf. schol. zu Kâty. X, 8, 29 und âdityâni çuklâni yajû*n*shi V*r*ih. Âr. VI, 5, 3 Kâ*n*va. Unter den Hauptlehrern des Atharva erscheinen die Çunaka: so heisst im Râmâya*n*a der jüngere Bruder des Çuna*h*çepa, im Ait. Br. dagegen heissen die beiden Brüder desselben, welche Â*n*girasa blieben, Çuna*h*pucha und Çunolâ*n*gûla.

*) Im Aitareya Br. bei Colebr. I, 46 wird *R*ituvid (Kratuvid einige Mss.) Jânaki als ein König genannt, der von Parvata und Nârada belehrt ward, doch wird nicht gesagt, dass er König der Videha war. — Ein zweiter Jânaki ist Âya*h*sthû*n*a im V*r*ih. Âr. V, 4, 19. 20 Mâdhy. (VI, 3, 10. 11 Kâ*n*va), der aber notorisch als Vorgänger des Janaka erscheint.

Vaters der Sîtâ, Râm. I, 50 eine solche, dass darunter wol jedenfalls dieser Janaka zu verstehen ist, nicht der angebliche Sohn des Mithi Râm I, 71. Siehe auch Wilson Hindu Theatre I, 343 not. Es wird indess in keinem vedischen Werke der Name seiner Tochter Sîtâ oder der ihres Gemahls, des Râma *), gefunden noch auch die Namen der im Râmâyana so gefeierten Vorväter desselben. Ebenso fehlen die Namen Ayodhyâ und Mithilâ, welche Städte demnach zur Zeit des Çatap. Br. noch nicht bestanden zu haben scheinen, da besonders die Nichterwähnung der letzteren sonst sehr auffallend wäre. — Janaka's Zeitgenosse im Çatap. Br. ist Ajâtaçatru König von Kâçi, der nach Vrih. Âr. II, 1, 1. Kaushît. Up. IV, 1. eifersüchtig auf Janaka's Ruhm als Maecenas war. Auch Pravâhana Jaivali, ein Prinz der Pancâla Vrih. Âr. V, 2 (Mâdhy. VI, 2 Kânva = Chândogya VII, 3, wo er König heisst) gehört wol hieher, als Zeitgenosse des Uddâlaka Âruni **) (den er belehrt, wie er auch Chândogya III, 8 zwei Brahmanen in der heiligen Wissenschaft unterrichtet).

*) Der Namen Râma an und für sich findet sich indess: so Râma Mârgaveya im Aitar. Brâhm. bei Roth zur Lit. p. 118. Râma Aupatasvini Çat. Br. IV, 5, 3, 7. Râma Jamadagnisuta ist Rishi von Rik. X, 9, 11. Rudraka Râmaputra heisst ein Lehrer Buddhas bei Burnouf Bouddh. p. 154. Das Fem. râmâh ist = apsarasah Kâthak. Up. p. 102, 12 Poley. râmâ = çûdrî Kâtyây. 18, 6, 27. Nirukt. 12, 13. — Ich kann nicht umhin es hier als meine Ansicht auszusprechen, dass dem Râmâyana gar nicht ein Held Râma zu Grunde liegt, sondern dass derselbe und seine Thaten nur eine Allegorie der Kultur und Ackerbau schützenden und durch die Ârier nach dem Süden verbreitenden Kraft des Vishnu (hier nicht mehr Indra, wie noch im M. Bhârata) ist. Er wäre sonach ursprünglich eins mit dem Râma Halabhrit, dem Pflugträger. Ich stütze mich dabei vorzüglich auf seine Verbindung mit der ayonijâ Sîtâ, der in der Vâjas. S. 12, 70 (einem nicht dem Rik entlehnten Ackerliede des Kumârahârita) göttlich verehrten Furche (sîtâ).

**) Uddâlaka, Sohn des Aruna, Vater des Çvetaketu (X, 3, 4, 1.), aus dem Geschlecht des Gotama und dem Volke der Kurupancâla angehörig XI, 5, 3, 1, wird sehr häufig im Çat. Brâhm. genannt. Er

Die Namen des dem Janaka gleichzeitigen Kurukönigs und Kosalakönigs werden leider nicht genannt. Es ergiebt sich aus

giebt sich selbst als Schüler des Patancala Kâpya, der im Lande der Madra wohnte, (s. oben p. 83.) zu erkennen im Vrih. Âr. III, 5 M. 7 Kânva): bei den Udîcyâs wird er von Svaidâyana (°pana cod.) aus dem Geschlechte des Çunaka in einem brahmodyam (Disputation) besiegt XI, 4, 1, 1 und dann dessen Schüler: dagegen siegt er über Prâcînayogya (s. oben p. 61.) Çauceya XI, 5, 3, 1 folg. wird sein Lehrer, wie er auch Lehrer des Proti Kausurubindi aus Kauçâmbî XII, 1, 6, 13 (so auch Taitt. Sanh. VII, 2, 2, 1 und oben p. 39. wo aber Kus. Kaus. ist Rishi von Vâj. S. VIII, 42. 43.) und des Vâjasaneya Yâjnavalkya ist nach Vrih. Âr. 5, 4, 16 Mâdhy. 6, 3, 7 Kânva (und 6, 5, 3 Kânva), welche Stelle indess in dem erst später zugefügten khila-Theile steht. Vrih. Âr. 3, 5 (7 Kânva) wird er cf. Colebr. I, 341, (wie XI, 6, 2, 1 sein Sohn Çvetaketu) von Yâjnavalkya zum Schweigen gebracht, und zwar an dem Hofe des Janaka Vaideha, und ist daselbst gar keine Andeutung darauf, dass er sein Lehrer gewesen. Er verfluchte den Bhadrasena Âjâtaçatrava V, 5, 5, 14: weshalb? ist nicht gesagt. — Seine Ansichten werden mehrfach in der Chândogya Up. erwähnt (s. Windischmann Çankara p. 111.) Colebr. I, 83. 84 (Çat. X, 6, 1, 1 dieselbe Geschichte, doch Aruna statt des Âruni) und im Çat. Br., so II, 3, 1, 31. 34. IV, 4, 8, 9. XI, 2, 6, 12: auch im Aitareya Brâhmana VIII, 7 s. Colebr. I, 37: im Shadvinçabr. s. oben p. 39., in der Kaushîtaki-Up. bei Colebr. I, 54 (s. unten): endlich auch in der Jâbâla Up. und der nach ihm genannten Âruniyoga-Up. (s. unten). Auch wird ihm in der Anukramanî des Yajus (in der des Rik erscheint er nicht) Vâj. S. XI, 72 zugeschrieben, ein Vers, der Çat. Br. VI, 6, 3, 4 kommentirt wird. Auch im Mahâ-Bhârata, und zwar in den älteren Stellen desselben, wird er häufig genannt: zunächst im Paulomaparvan des ersten Buches v. 962 als in der Einsiedelei des Sthûlakeça weilend, ferner im Paushyaparvan, wo v. 684 folg. sein Name Uddâlaka (685 heisst er Pâncâlya) erklärt wird. Er war Schüler des Dhaumya (der so wenig als Sthûlakeça in den Brâhmana's gekannt ist), der ihm für seine treuen Dienste alle Veda und Dharmaçâstra zu Theil werden liess: II, 203 erscheint er in Indra's Himmel. Die wichtigste Stelle über ihn ist im Sambhavaparvan I, 4716—58, wo Pându seine Gattinn Kuntî bereden will, sich statt seiner von einem Brâhmana Kinder erzeugen zu lassen: dabei wird nun denn eine eigentlich gar nicht zu Pându's Zweck passende Geschichte eingefügt. „Zwar habe vor noch nicht langer Zeit na cirât Çvetaketu der Sohn des Maharshi Uddâlaka, als ein Brâhmana vor den

Allem, dass die Kosala-Videha und die Kuru-Pa*n*câla die beiden hervortretendsten Völker zur Zeit der Redaktion des Çatap. Br. waren, und wenn sich nur an diese beiden östlichen Brudervölker die epische Sage später angeschlossen hat, an jene die des Râmâya*n*a, an diese die des Mahâ-Bhârata, so wird schon dadurch bedingt, dass die wirklich geschichtlichen Verhältnisse, die diesen Werken zu Grunde liegen, sich ziemlich nahe an die Zeit des Çatap. Br. anschliessen müssen, mag auch die spätere Bearbeitung (die des Râmâya*n*a geschah allerdings, der boreale nach, angeblich gleichzeitig!) viele Namen von Städten und dergl. aus der eigenen Zeit in die damalige hinaufversetzt haben.

Augen seines Vaters seine Mutter mit Gewalt zwingen wollte, ihm zu Willen zu sein, trotz der Versicherung seines Vaters, dass dies Recht (dharma) sei, denn die Weiber seien Allen gemein, wie die Kühe, das Gesetz festgesetzt, dass die ehebruchtreibende Gattinn ein der bhrû*n*ahatyâ (Embryotödtung) gleiches Verbrechen und ebenso der buhlende Gatte eine grosse Sünde begehe. Ebenso gross sei aber die Sünde der Gattinn, die von ihrem Manne beauftragt, von einem andern zu empfangen, nicht einwillige. Was der Gatte befehle, sei es dharmya oder adharmya, müsse die Gattin thun." Was uns hier hauptsächlich angeht, ist die Vorstellung, die dem Pâ*nd*u in den Mund gelegt wird, dass er zwar später ist als Uddâlaka, aber nicht lange Zeit. Da nun Uddâlaka zur Zeit der Brâhma*n*a und besonders des Çat. Br. eine so bedeutende Rolle spielt, so muss zwar eines Theils die Zeit des Pâ*nd*u später sein, als die des Çat. Br. (s. oben p. 149) aber auf der andern Seite kann sie nicht viel später sein. Wir haben nun ferner (s. oben p. 57 n. 146.) gesehen, dass die Yâjnavalkyâni brâhma*n*âni von dem vârtika-Verfasser als dem Pânini gleichzeitig betrachtet werden. Es fragt sich nun ob darunter entweder wirklich das Çatap. Brâhma*n*am selbst oder überhaupt nur Brâhma*n*as zu verstehen sind, die von Yâjnavalkya selbst verfasst waren, oder ob solche. die blos von ihm handelten. Im ersteren Falle würde aus seiner konstatirten Geichzeitigkeit mit Uddâlaka, und aus Uddâlaka's Priorität über Pâ*nd*u, auch folgen, dass Pâ*nd*u's Zeit später sei, als die des Pâ*n*ini. — Der Âru*n*i Supar*n*eya Prâjâpatya Taitt. Âra*n*y. X, 79 ist ganz verschieden von dem Uddâlaka Âru*n*i und entspricht wol dem Âru*n*i Sohne der Vinatâ M. Bh. I, 2548.

Doch nun zurück zu unserm Text.

Die Mspte Sâyana's lesen überall Mâdhava (so auch Pân. IV, 1, 106) statt Mâthava: letzteres ist aber offenbar die richtige, ältere*) Form (s. oben p. 70 n.), mit welcher auch der derselben Wurzel entsprossene Name der Stadt Mathurâ stimmt. Als Name der Videha ist mir Mâdhava noch nicht vorgekommen, wenn nicht etwa die Stadt Mithilâ und der König Mithi für Mathilâ, Mathi derselben Wurzel angehören sollte. Mâdhavî ist ein sehr häufiger Frauenname in den Geschlechtsregistern des M. Bhârata. Haben etwa die Mâthava auf ihrer Wanderung von der Sarasvatî nach Videha eine Colonie in Mathurâ (s. Lassen Indien I, 127 n.) gelassen, und erklärt sich daraus etwa des in Mathurâ hauptsächlich verehrten Krishna Name Mâdhava**)? und der seiner Schwester Mâdhavî? — Die Bedeutung des Namens Videgha ist eben so dunkel. Ausser dem König unsrer Sage und dem Janaka habe ich bis jetzt nur noch einen Videhakönig erwähnt gefunden, den Namin Sâpya im Pancav. Br. 25, 10 (s. oben p. 32.). Ist er der Nimi des Manu und Râmâyana? —

Unter dem Agni vaiçvânara, dem „für alle Menschen seienden Feuer", scheint der brahmanische Opferkultus verstanden zu sein. Die Rolle, die der Priester dem König gegenüber spielt, ist räthselhaft, ich verstehe sie so, dass er ihn wider seinen Willen zur Verbreitung der ârischen Cultur nach Osten hin nöthigt. Die Sadânîrâ steckt ihm ein Ziel, nicht durch ihre Grösse und die Schwierigkeit sie zu überschreiten — sonst hätten es viel eher Yamunâ und Gangâ thun müssen — sondern durch die Unwirthbarkeit des jenseitigen Bodens, denn unter dem srâvitaram

*) Im Griechischen ist ja immer der harte th-Laut bewahrt, wo das Sanscrit das weiche dh fast überall entwickelt hat.

**) Râm I, 41, 2 ist Mâdhava aber Name Vishnu's und Pancatantra I, 238 (angeblich aus Varâha-Mihira) Name Indra's.

v. 15 „etwas sehr flüssig" ist wol der Charakter desselben als angeschwemmtes Sumpfland bezeichnet, siehe Fr. Hamilton Eastern India III, 359. 362. 390. Lassen Indien I, 144. M. Bh. II, 1087 (Himavata*h* pârçvo jalodbhava*h*). Noch nach Videgha Mâthava's Vordringen über diesen Fluss scheinen die Brâhma*n*a (so heissen hier v. 14. die Arier) längere Zeit sich diesseits desselben gehalten zu haben, und erst allmälig, nachdem er mit den Seinen das Land kultivirt, sind sie zahlreicher nachgerückt, bis dann zur Zeit des Çatap. Br. dasselbe in so blühendem Zustande war, dass nur noch die Sage an den oceanischen Ursprung sich dunkel bewahrt hatte.

Die Kenntniss der brahmanischen Opferweisheit und des Agni Vaiçvânara wird übrigens auch sonst noch als von Westen nach Osten verbreitet dargestellt, so — und zwar auch noch aus einer dem Janaka gleichzeitigen oder nur um ein Menschenalter vorhergehenden Zeit — von den Madra her V*r*ih. III, 1. 5 (3. 7 Kâ.) und von den Kekaya her Çatap. Br. X, 6, 1, 1 *).

Gotama Râhuga*n*a (aber nach *R*ik. I, 78, 5 Râhûga*n*a), der Hauspriester des Videgha Mâthava ist einer der sieben heiligen

*) Wo fünf Brâhma*n*a, nämlich Satyayajna Paulushi Prâcînayogya, der Vater des mit Janaka gleichzeitigen Somaçushma, ferner Mahâçâla Jâbâla Aupamanyava (Lehrer des Dhîra Çâtapar*n*eya X, 3, 3, 1.), Bu*d*ila Âçvatarâçvi Vaiyâghrapadya (*R*ishi von Vâj. S. 20, 24—26: citirt Çat. IV, 5, 3, 9 und Aitar. Br. VI, 30, [als Bulila Âçvatara Âçvi]: Janaka befragt ihn V*r*ih. Âr. V, 1, 11 = 14, 8 K.), Indradyumna Bhâllaveya Vaiyâghrapadya (citirt II, 1, 4, 6 und blos unter dem Namen Bhâllaveya I, 6, 1, 19. XIII, 4, 1, 3 = prap. 2, 15, 3. 5, 3, 4 = prap. 3, 5. 4) und Jana Çârkarâxya Sâyavasa, die sich zuerst an Aru*n*a Aupaveçi Gautama (citirt II, 2, 2, 20. XI, 4, 1, 4. 5, 3, 2. V*r*ih. Âr. 6, 5, 3 K.) den Kaurupa*n*câla und Vater des Uddâlaka Âru*n*i (in dem Chândogya Br. bei Colebr. I, 84 an Âru*n*i selbst) gewandt hatten, um von ihm belehrt zu werden, auf dessen Anrathen mit ihm zusammen sich an Açvapati den Kekaya-König wenden und von ihm auch Belehrung erhalten.

Stammväter. Im Çat. Br. kehrt er noch zweimal wieder XI, 4, 3, 20 (wo von der Ceremonie mitravindâ gesagt wird, dass er sie zuerst vidâ*m*cakâra erschaute, und dass sie später dem Janaka Vaideha abhanden kam (utsasâda), der sie dann durch Yâjnavalkya wieder erhielt) und XIII, 3, 5, 1 = prap. 3, 3, 1. Ihm gehört *R*ik. S. I, 13, 1—14, 9 IX, 2, 7. 13. 14, woraus 35 Verse, eine verhältnissmässig sehr grosse Zahl, in der Vâj. Sa*n*h. wiederkehren *). Das Geschlecht des Gotama, die Gautama, findet sich, wie dies unsre Sage hier begründet, hauptsächlich im östlichen Indien, so bei den Kuru-Pa*n*câla (Kuçri, Upaveçi, Aru*n*a, Uddâlaka, Çvetaketu), den Çâkya in Kapilavastu (Kosala) und bei den Videha selbst, da ja im Râmâya*n*a Çatânanda, der (im Brâhma*n*a nicht gekannte) Purohita des Janaka, Sohn des Gotama **) heisst, was ihn wenigstens zum Nachkommen desselben stempelt. Mehre *R*ishi und Lehrer des *R*ik (Roth zur Lit. p. 66.), Taittirîya (Prâtiç. I, 5) und Sâman (s. oben p. 49.) gehören zu Gotama's Geschlechte, besonders stark ist es aber vertreten in den Lehrerlisten des V*r*ihad Âr. (Kâ*n*va), wo fünf verschiedene Gautama und zwei Gautamîputra genannt sind. —

Der in der Fluthsage, wie in dieser zweiten genannte uttara giri ist offenbar der Himavat, welchem Vâj. S. 24, 30 der Elephant geweiht wird. Nach Osten und nach Westen gehen von

*) Siehe Vâjas. S. spec. II, p. 163. 164. In der Anukrama*n*î der Vâj. S. steht bald Gotama bald Gautama. Vâj. S. 26, 11 gehört dem Nodhas Gautama (VIII, 9, 8, 1. ash*t*. VI, 6, 11) und 33, 16 dem Vâmadeva Gautama (Ma*n*d. IV.), und nicht dem Gotama, wie ich daselbst p. 163 angegeben habe.

**) Dies ist unmöglich und eben so falsch, als dass er sein Sohn von der Ahalyâ sein soll, da diese ja in der ältern Sage (s. oben p. 38.) nicht als Frau des Gotama, sondern des Kauçika erscheint. Die Anachronismen, die im Râmâya*n*a in Bezug auf die *R*ishi stattfinden und die Willkürlichkeiten dabei sind ganz ungeheuerlich und bekunden eine sehr grosse Entfernung des Verfassers von der alten Zeit.

den „weissen Bergen" çvetâ*h* parvatâ*h* (siehe M. Bh. II, 1038. III, 11527. Râmây. I, 37, 19) Ströme aus, nach V*ri*h. Âr. III, 6, 9 (8, 9 K.). Sieben nach Osten fliessende Ströme sind gekannt Çat. IX, 3, 1, 18, s. Lassen Indien I, 734. —

Im Amarakosha I, 2, 47 und bei Hemacandra IV, 150 steht der Name Sadânîrâ als Synonym für Karatoyâ, dagegen findet er sich getrennt von dieser in der Flussliste des Vish*n*u-Pur. p. 183. Die Karatoyâ wird mehrfach im M. Bhârata genannt, so in der Flussliste II, 374 mit dem Beinamen Âtreyî s. Fr. Hamilton Eastern India III, 362. Lassen Indien I, 60 n. 549 n., die Sadânîrâ ist mir aber bis jetzt nirgendwo wieder begegnet. Der Bedeutung nach kann ihr Name*) ursprünglich für jeden grösseren Fluss gebraucht werden, also auch für die Karatoyâ (die Wilson im L. unter Sadânîrâ zwar a small river in the north of Bengal nennt, die aber nach Fr. Hamilton Eastern India III, 360 folg. ein sehr bedeutender Strom ist und zwar eins mit der Tîsta). Ich möchte es aber doch für wahrscheinlicher halten, dass hier die vom nördlichen Berge kommende, noch im späten Sommer mit ihren Wogen schäumende Sadânîrâ die Ga*nd*akî ist, weil diese eben auch später noch die Grenze zwischen Kosala und Videha bildet, wie dies in Bezug auf die Sadânîrâ zur Zeit des Çatap. Br. der Fall war: es findet sich indess eine Angabe, dass die Karatoyâ ein unheiliger Fluss, und das Baden darin den Indern verboten war, s. Lassen Indien I, 139**), etwa weil sie als anatidagdâ 'gninâ Vaiçvânare*n*a galt? sie würde dann doch wol mit unsrer Sadânîrâ hier zusammenfallen? —

Die Kosala werden im Çatap. Br. nur noch einmal direkt

*) In der Nigh. I, 13 findet er sich nicht, wol weil er im *Ri*k nicht vorkommt.

**) Ich habe die betreffende Stelle der Asiat. Res. XI, 535 leider nicht verificiren können, da mir hier auf der Bibliothek nur die Oktavausgabe zu Gebote steht, in der sie sich nicht findet.

genannt, und zwar in der Strophe eines alten Volksliedes XIII, 5, 4, in dem Beinamen ihres Königs Para Hairanyanâbha Kausalya Sohnes des Atnâra (s. oben p. 32.), dessen Pferdeopfer daselbst gepriesen wird. Der in der Praçna-Upanishad genannte lernbegierige Kausalya-Prinz Hiranyanâbha ist wol schwerlich der Vorfahr des Para, vielmehr einer der Nachfolger des Râma, der in den Purâna seiner Weisheit wegen gerühmt wird, siehe Lassen Indien I Anhang p. XII. not. 25. — Wenn Âçvalâyana in der Praçna-Up. Kausalya heisst, so bezeugt auch dies, falls er nämlich ein Nachkomme des Açvala, des Hotar des Janaka Vaideha (Vrih. Âr. II, 6, 4 Kâ.), ist und nicht von einem andern Açvala herstammt, die innige Verbindung der Kosala-Videha. — Nach Chândogya Br. VI, 10 (Colebr. I, 341.) war Upakosala Kâmalâyana Schüler des Satyakâma Jâbâla. — Zu den Kosalakönigen würde, wenn die Aixvâka nämlich damals schon über die Kosala (natürlich in westlicheren Sitzen cf. Lassen I, 750) herrschten, noch der (in der Riksanhitâ mehrfach mit seinem Sohne Trasadasyu genannte) Aixvâka-König Purukutsa (s. Lassen Indien I Anhang p. VI) gehören, der nach Çatap. Br. XIII, 5, 4, 5 ein Pferdeopfer brachte, welchem, wie es in dem daselbst der Riksanhitâ entlehnten Verse heisst, die sieben Rishi beiwohnten. — Die Kosala heissen später Koçala, grade wie Vasishtha zu Vaçishtha, Salva zu Çâlva, Srinjaya zu Çrinjaya wird.

Schliessen wir nun an die beiden behandelten Sagen, was sich sonst noch von geographischen und geschichtlichen Daten im weissen Yajus findet, und gehen dabei zunächst von der Sanhitâ aus. Eine sehr bedeutende Stelle darin ist die fol-

*) Ein Berg Hiranyanâbha, sonst auch Mainâka genannt, bietet Râmây. V, 7 Gorr. zu Gunsten Râma's des Koçalaprinzen dem Hanumat seine Hülfe an.

gende: 23, 18*) „ambe ambike 'mbâlike na mâ nayati kaç caua | sasasty açvaka*h* **). Subhadrikâm Kâmpîlavâsinîm." „O Ambâ o Ambikâ, o Ambalikâ, mich führt Niemand (mit Gewalt zu dem Pferde): (gehe ich aber nicht, so) beschläft das (böse) Pferd (eine andre, wie) die (böse) Subhadrâ die in Kâmpîla wohnt." Die Situation des Verses ist nach Çat. Br. XIII, 2, 8, 3 (prap. 2, 2, 3) und Kâtyây. 20, 6, 9 die folgende: die mahishî, erste Gemahlinn, des das Açvamedhaopfer bringenden Königs, die, um einen Sohn zu erhalten, die Nacht bei dem geopferten Pferde, dessen çiçnam upasthe k*r*itvâ, zubringen soll (s. Râmây. I, 13, 37), klagt ihr Herzeleid ihren drei Nebengattinnen (der vâvâtâ, pariv*r*iktâ und pâlâgalî). — Ambâ, Ambikâ, Ambâlikâ***) sind alte

*) Sie steht auch Taitt. Br. III, 9, 6, wo sie von Sâya*n*a allegorisch erklärt wird. Müller in der Einleitung des Sâya*n*a zum *R*igv. I, p. 21 liesst fälschlich mânayati als ein Wort: ambe ambâle ambike daselbst ist wol die Lesart des Taitt. Br. s. Pâ*n*. VI, 1, 118, wo im sûtra 'mbike, im Comm. aber ambike steht: siehe auch Pâ*n*. VII, 3, 107. 109 n.

**) Der Vers wird von einer Frau gesprochen: und Frauen lieben es den Worten ein ka anzufügen, dies ist aus dem Dramen-Prâk*r*it bekannt. Mahîdhara erklärt das ka als Zeichen des Aergers: akutsito 'py açva îrshyayâ kutsyate und ebenso akutsitâ Subhadrâ îrshyayâ kutsyate.

***) Ambâ = Mutter Nir. IX, 10: mit amba (Pâ*n*. VII, 3, 107) werden die oshadhi, Heilkräuter, angerufen, Vâj. S. XII, 76: „ihr Mütter!"? Ambikâ heisst die Schwester des Rudra III, 57 (im Epos = Durgâ die Frau des aus Rudra entwickelten Çiva): tryambaka heisst er selbst III, 58. 60 (wie Çiva). Das Çat. Brâhm. II, 6, 2, 9 erklärt diesen Namen aus strî-ambaka! Ambikâ ha vai nâmâ'sya svasâ, tayâ 'syaisha saha bhâgas, tad yad asyaisha striyâ saha bhâgas, tasmât tryambako nâma. — ambaya*h* nadya*h* Kaushît. Up. I, 3. wo auch ambâç câmbâyavâç câpsarasa*h*: ambu Nigh I, 13 = Wasser. Ambash*t*ha, Âmbash*t*ha Pâ*n*. VIII, 3, 97 (Âmbâsh*t*hya Ait. Br. VIII, 21) = Wasseranwohner? In der Bedeutung „Mutter" scheint die Wurzel eine Art Onomatopoion zu sein, falls sich dieselbe nicht etwa mit der zweiten Bedeutuug „Wasser" durch einen, selbst mehr oder weniger onomatopoietischen, Grundbegriff „hell, klar, freundlich" in Einklang setzen lässt: ambaka „das Auge" ist wol aus der Bedeu-

Frauen-Namen, so heissen die drei Töchter eines Kâçîkönigs, s. Lassen Indien I, 632. M. Bh. I, 4081 folg. Zwei von ihnen sind die Frauen des Kurukönigs Vicitravîrya, Ambikâ (auch Kauçalyâ genannt) ist die Mutter des Dh*ri*tarâsh*t*ra, Ambâlikâ die des Pâ*n*d*u. Der Name Ambâlikâ erscheint auch noch im Daçakumâra. Ebenso ist Subhadrâ ein alter Frauen-Name, so heisst die Mâdhavî die Schwester des K*ri*sh*n*a aus Mathurâ, die Arjuna von Dvârakâ entführt *). Kâmpîla liegt südlich von der Ga*n*gâ im Lande der Pa*n*câla M Bh. I, 5512. Lassen Indien I, 601. Dieser unser Vers wird also ursprünglich bei dem Açvamedhaopfer eines den in Kâmpîla wohnenden Pa*n*câla benachbarten Königs, der ausser seiner mahishî unbekannten Namens noch drei andere Frauen, Namens Ambâ, Ambikâ, Ambalikâ hatte, angewendet worden sein und ist erst später technisch geworden. Die Subhadrâ scheint die Gattinn des Pa*n*câlakönigs zu sein, denen das Açvamedhaopfer zu Gute kommen würde, wenn sich die mahishî nicht zu jener abstossenden Ceremonie freiwillig hergeben wollte. Oder mag diese Deutung zweifelhaft **) sein, die Erwähnung von Kâmpîla weisst die Redaktion dieses Buches der Vâjasaneyi-Sa*n*hitâ der Gegend der Kurupa*n*câla zu, derselben welcher im Verein mit den Kosala-Videha auch das Çatap. Br. seinen vorzüglichsten Lehrern nach angehört. — Sonst wird noch in der Vâjas. S. erwähnt der Berg Mûjavat im Nordwesten 3, 62 (Çat. Br. II, 6, 2, 16), siehe Roth zur Lit. p. 38—41, Lassen I, 741: und der Himavat 24, 30. Himavanta*h* werden 25, 12

tung „Mutter" herzuleiten, und zu kanînikâ „Augenstern, das kleine Mädchen" zu stellen?

*) Der um sie entstandene Kampf heisst saubhadra nach dem scholion zu Pâ*n*. IV, 2, 56: ebenso ein sie behandelndes Werk nach schol. zu Pâ*n*. IV, 3, 87.

**) Mahîdhara wenigstens fasst sie nicht so: kâmpîle nagare vasatîti kâmpîlavâsinî tâm, tatra hi vidagdhâ*h* surûpâ*h* kâminyo bhavanti.

aus dem *R*ik (X, 10, 9, 4. ash*t*. VIII, 7, 3) erwähnt, sind also für die Zeit der Vâjas. S. eben so wenig beweisend, als 34, 11 der Vers des G*r*itsamada: pa*n*ca nadya*h* Sarasvatîm apiyanti etc. (s. Vâj. S. spec. II, p. 80 n.), welchen Vers indess Professor Roth, dessen Freundlichkeit ich den Nachweis der meisten in der Vâjas. S. vorkommenden *R*ik verdanke, nicht im *R*ik gefunden hat. — Unter den, verschiedenen Kasten zu entnehmenden, Opfermenschen beim purushamedha (siehe oben p. 106.) finden sich Vâj. S. XXX*) 5. 22 Mâgadha*h* [atikrush*t*âya geweiht**)], v. 8 Naishâda*h* (*r*ixikâbhyas geweiht), v. 17 Kirâta*h* (guhâbhyas geweiht). Man könnte hier unter Mâgadha die Kaste der Minstrel aus Südbihar verstehen, die, sich mit den Thaten der benachbarten Kosala-Videha und Kuru-Pa*n*câla beschäftigend, den Grund zu den epischen Gedichten gelegt haben mag, weshalb wol auch Magadha in diesen als so besonders glückliches und gerechtes Land (s. Lassen Indien I, 603) erscheint, der Hass aber, mit dem der Name hier, wie in der Atharva-Sa*n*hitâ (cf. oben p. 139 und Roth zur Lit. p. 39, der aber p. 42, wie Lassen I, 741 die Sache anders auffasst), genannt wird, ist gegen die friedlichen Sänger durch nichts motivirt, und veranlasst mich dabei nicht an sie, sondern an ketzerische Ârier zu denken, s. oben

*) Vâj. S. XXVI—XXXV werden übrigens in der anuvâkânukrama*n*î khila genannt, XXXVI—XL çukriya (anders Mitâxarâ zu Yâjnav. III, 309, wonach das çukriyam XXX, 3 und XXXVI, 1 ein âra*n*yakam beginnt), scheinen also einer späteren Periode anzugehören, als I—XXV, grade wie Çatap. Br. XI—XIV: auch Çat. X wird später sein, als I—IX: diese 9 ersten Bücher enthalten zusammen 60 adhyâya und beziehe ich auf sie den Namen shash*t*ipatha im vârtika 9 zu Pâ*n*. IV, 2, 60. Ueber Çatapatha etc. ist zu vergl. die purâ*n*aartige Sage im M. Bh. XII, 11734 folg. wo es v. 39 heisst: tata*h* Çatapatha*m* k*r*itsna*m* sarahasya*m* (X.) sasa*m*graha*m* (XI?) cakre (nämlich Yâjnavalkya) sapariçesha*m* (XII—XIV?) ca. —

**) Im Taitt. Br. atikash*t*âya, was Sâya*n*a durch atininditâya devâya erklärt.

p. 52., sei es nun direkt an Buddhisten — und ich möchte dies vorziehen — oder an Vorläufer derselben, durch die der Buddhismus *) dort einen vorbereiteten, fruchtbaren Boden fand. Schon in der Sa*n*hitâ des *R*ik III, 4, 15, 14 werden die Kîka*t*a und ihr König Pramaganda als feindselig geschildert. Yâska (Nir. VI, 32) sagt nun zwar: Kîka*t*â nâma deço 'nâryanivâsa*h* „das Land der Kîka*t*a ist von Nicht-Ariern bewohnt", da aber Trik. Çesha II, 11 und Hemacandra IV, 26 (s. Lassen Indien I, 136) ausdrücklich Kîka*t*a als (alten) Namen Magadha's anführen, und auch der Name Pramaganda mit Magadha verwandt scheint, so werden unter den anârya wol nur „nicht brahmanisch lebende Ârier" verstanden sein, die aber doch ârische Sprache sprechen, ârischen Stammes und von den Mlecha verschieden sind, entsprechend den Vrâtya (s. oben p. 33.), die auch, gerade wie im M. Bhârata die Stämme des Nordwestens, als adîxita = anârya betrachtet werden. — Nishâda (Aitar. Br. VIII, 11. s. Lassen I, 797. 798) sind die angesessenen, Kirâta die wild lebenden Ureinwohner des Landes: dass unter den Kämpfen zwischen den Deva und Asura im Çatap. Br. und sonst häufig auch Kämpfe zwischen den Âriern und den Ureinwohnern zu verstehen sein werden, zeigt sich aus Çat. Br. I, 1, 4, 14, wo Kilâta als Priester der Asura erscheint (s. auch oben p. 32.). —

Viel ergiebiger an geographischen und historischen Erwähnungen, als die Vâjas. S., ist das Çatap. Br., besonders auch durch die in demselben zerstreuten *gâthâ* Liedstrophen, über deren Entstehung wir am Besten durch XIII, 4, 3, 3 und 5 belehrt werden: es heisst daselbst bei Schilderung der Vorbereitungen des

*) Auf die buddhistischen Namen der Berge um Râjag*r*iha, die Hauptstadt Magadha's im M. Bh. II, 799 hat schon Lassen aufmerksam gemacht.

Pferdeopfers also: v. 3 „Lautenspieler (*vînâgaṇaginaḥ* *) haben sich versammelt: zu ihnen sagt der Adhvaryu „Lautenspieler! besiegt diesen Opfernden zusammt den alten, frommen Königen!" ihn besingen sie so; warum sie dies thun? sie schaffen ihm dadurch nach dem Tode Vereinigung mit den alten, frommen Königen." V. 5. „Beim Abendopfer singt ein Lautenspieler aus der Kriegerkaste (Râjanya) nach Süden gewendet, den leisen Ton (?) anschlagend (uttaramandrâm upâghnan) drei selbstverfertigte Liedstrophen (gâthâ) „er (der Opferer) kämpfte" „er siegte in jener Schlacht", diese Gegenstände behandelnd. — Von diesen Liedstrophen sind uns nun einige aufbewahrt, und wenn auch ihre Entstehung es mit sich brachte, dass sie sehr panegyrisch und übertreibend abgefasst wurden, so enthalten sie doch sicher auch ächt historischen Kern.

Die Erde wird im Çatap. Br. als die untere Schale (adharam kapâlam**) der die Dreiwelt repräsentirenden Schildkröte kûrma (s. oben p. 81 n.) aufgefasst VII, 5, 1, 2. ein anderer Name der Schildkröte sei kaçyapa, drum nenne man die Menschen Abkömmlinge des Kaçyapa***). Es scheint, als ob das wirklich die ursprüngliche Bedeutung des Kaçyapa ist, wenn er als Vater der

*) Harisvâmin. *vîṇânâm alâyuvîṇâ* (Lâṭyâyana im sûtra IV, 2, 1 nennt *alâbuvîṇâ* Laute in Kürbisgestalt, daneben vakrâkapiçîrshṇyau ca etc.) tritantiḥ saptatantir ity âdînâm (gaṇo) vîṇâgaṇaḥ, tena (nena cod.) vîṇâgaṇasaṃghâtaṃ ye gâyanti çabdâyanti te vîṇâgaṇagâs, te çishyabhûtâ yeshâm gâyanâcâryâdînâṃ santi te vîṇâgaṇaginaḥ, also eigentlich: „Leute, welche eine Lautenspielerbande leiten." Seltsamer Weise habe ich Vâj. S. spec. II, 206 dies Wort unter solchen aufgeführt, bei denen der Dentale ohne äusseren Grund sich in den Cerebralen verwandelt habe. —

**) Die obere Schale ist der Himmel, der zwischen beiden liegende Leib ist der verbindende Luftraum (nabhas, antari-xam).

***) Sa yat kûrmo nâma, etad vai rûpaṃ kṛitvâ prajâpatiḥ prajâ asṛijata, yad asṛijatâkarot, tad yad akarot tasmât kûrmaḥ, kaçyapo vai kûrmas, tasmâd âhuḥ sarvâh prajâḥ kâçyapya iti ||19||.

Welt erscheint, zugleich geht aber aus den Worten auch hervor, dass derselbe damals eine der ihm in den epischen Gedichten (s. Lassen Indien I, 720) zugetheilten verwandte Stelle einnahm. Er erscheint XIII, 7, 1, 15 (prap. 4, 3, 15) als Opferpriester des Viçvakarman Bhauvana, der ihm als Opferlohn die Erde übergab, siehe Colebr. I, 40 aus Aitar. Br. VIII, 21 und Burnouf Bhâgav. Pur. III. intr. p. XLIX. Unter den sieben *R*ishi ist er genannt V*r*ih. Âr. II, 2, 6 s. auch Vâj. S. III, 62*). Besonders gefeiert wird er Taitt. Âr. I, 7. 8. —

Den Namen Ârya finde ich im Brâhma*n*a nicht für die brahma*n*ischen Stämme (wol aber im Kâtyâz. IV, 14, 1.) sie heissen vielmehr, wie es scheint, brâhmanâ*h* (siehe oben p. 179): mlecha ist III, 2, 1, 24 für die Asura gebraucht. Von allgemeinen Völkerbenennungen finden sich nur prâcyâs, udîcyâs, bâhîkâs. Die nîcyâs, apâcyâs (s. Ait. Br. VIII, 14. Colebr. I, 38. Burnouf Yaçna not. p. CXCII) werden nicht genännt, der Schauplatz des Çatap. Br. ist nicht bei ihnen, nicht mehr an der Sa-

*) Der Name Kaçyapa gehört übrigens, wie es sckeint, mehreren Personen an, in der Lehrerliste der Kâ*n*vaçâkhâ V*r*ih. Âr. VI, 5, 3 erscheinen wenigstens drei verschiedene Kaçyapa, oder sollen es Kâçyapa sein? der erste, Naidhruvi (s. im Verlauf) genannt, tritt als Schüler der vâc Ambhinî und als Lehrer des zweiten, Çilpa genannten, Kaçyapa auf: der dritte, Harita genannte, Kaçyapa als Schüler des Çilpa und als Lehrer des Asita Vârshaga*n*a. Über die dem Kaçyapa Mârîciputra gehörigen Theile der *R*ik-sanhitâ siehe Roth z. Lit. p. 45. Zu den Kâçyapa gehören die *R*ishi des *R*ik: Avatsâra (Vâj. S. 7, 12. 12, 115. 33, 49.), Asita (s. eben), Naidhruvi (s. eben: Vâj. S. 8, 63: auch Nidhruvi), Bhûtâ*n*ça, Rebha, Viv*r*ihan, Nârada und Parvata: die beiden letzteren werden auch zu den Kâ*n*va gerechnet. Die Verbindung der Kâçyapa mit diesen scheint demnach eine sehr enge zu sein. Kâtyâyana tritt X, 2, 35 feindselig gegen beide auf. — Eine Kaçyapâ erscheint als *R*ishi von Vâj. S. 34, 32, der von Roth p. 33 n. als pariçish*t*am zum *R*ik nachgewiesenen B*r*ihatî. — Sudeva Kâçyapa ist genannt Taitt. Âr. II, 18: siehe auch X, 1, 8. —

rasvatî, sondern im mittleren Indien (dem Kuruxetram), besonders aber in dem östlichen Theile desselben. — Die östlichen Völker prâcyâs nennen nach I, 7, 3, 8 den Agni Çarva (cf. im Zend), die Bâhîkâs dagegen nennen ihn Bhava. Wir haben wol hier, wie in Pânini und dem Epos unter Bâhîka die ausserhalb d. i. westlich von der Sarasvatî und dem Kuruxetram wohnenden Völker, die des Penjab, zu verstehen? — Ein Theil der prâcya, die âsuryah prajâh derselben, also wol der nichtârische Theil, hat runde, nicht viereckige, çmaçâna (burialgrounds = açmaçayana) nach XIII, 8, 1, 5. 2, 1 (prap. 4, 4, 6. 5, 1). — Çândilyâyana wandert in der prâcî (diç) und belehrt daselbst den Daiyâmpâti über die Anlegung des heiligen Feuers IX, 5, 1, 64. — Die udîcya werden nur XI 4, 1, 1 folg. genannt: sie haben besondere Scheu vor der Weisheit der Kuru-Pancâla, doch besiegt ihr Repräsentant Svaidâyana Çaunaka den zur Disputation herausfordernden Repräsentanten jener, den Uddâlaka Âruni in derselben.

Beginnen wir die specielle Untersuchung mit dem östlichen Theile des madhyadeça, und zwar zunächst mit dem eben genannten Volke der Kurupancâla. Die bis jetzt früheste Erwähnung ihres Namens geschieht in der Kânvaçâkhâ der Vâjasaneyi-Sanhitâ XI, 3, 3 bei Gelegenheit des Râjasûyaopfers (s. Vâj. S. spec. II, 202): esha vah Kurava râjaisha vah Pancâlâh „dies ist euer König, o ihr Kuru! dies ist euer König, o ihr Pancâla!" Den Namen dieses Königs *) enthält scheinbar Vâj. S. X. 21 Mâdhy. XI, 7, 1 Kânva, wo es heisst: „zur Unerschütterlichkeit, zur Nahrung (o Wagen! besteige ich, der Opfernde) dich, der unverletzte Arjuna (Mâdhy.), Phalguna (Kânv.)." Eine solche Auffassung dieser Stelle wird aber verhindert theils durch

*) Mahîdhara zu Vâj. S. IX, 40 nennt ihn Khadiravarman.

pancâlâ âbhâ „ritavo vâ asmin yukti vahanty (in unsern Kriegszügen, dem Comm. nach „ritûn vâ prayuktim anucarâma iti“), yad eshâm râjño râjasûyayâjina âsan, tad dha sma tad abhyâhuḥ. Sâyana im Commentar citirt dabei eine längere Stelle aus dem Taittirîyakam (wol aus dem Brâhmaṇa, da ich sie in der Samhitâ nicht gefunden habe), worin ebenfalls die Kurupancâla als maassgebend erscheinen. — Die Brâhmaṇa der K. waren ihrer Weisheit wegen berühmt XI. 4. 1. 1 folg. (s. oben), sie wanderten überall umher sich heilige Kenntniss zu erwerben, und waren besonders zahlreich an dem Hofe des Videha-Königs Janaka Vrih. Âr. II. 6. 1. III. 7. 30 (= III. 1. 1. 9. 19 Kânva) siehe oben p. 173. —

Der Name Pancâla bezeichnet wol ein aus fünf Stämmen vereinigtes Volk? oder ist etwa panca mit panka zusammenzubringen *)? pancâla Sumpfland bezeichnend? Der alte Name des Volkes ist Krivi XIII. 5. 4. 7: so hiess es wol in seiner früheren westlichen Heimath und hat wol erst in seinen östlichen Sitzen den andern Namen angenommen? Einer ihrer Könige, der in Paricakrâ wohnte, hatte das Pferdeopfer gebracht: aus den zu seiner Verherrlichung gesungenen Liedstrophen sind uns zwei an der eben genannten Stelle des dreizehnten Buches aufbewahrt, siehe Vâj. S. spec. II. 209. Der Textcodex liest den Namen der Stadt: Parivakrâ, der Commentar aber: Paricakrâ, welche Lesart ich vorziehe im Hinblick auf Ekacakrâ, welche Stadt nach M. Bh. I. 6094. 6428. 6928: Lassen Indien I, 664 südlich von der Gangâ und an der südlichen Grenze der Pancâla, also in der Nähe von Kâmpila (s. oben) lag. Eine andere Stadt der Pancâla scheint sich aus dem Namen des Proti Kausurubindi Kau-

*) Ein Lehrer Pânci wird zweimal im Çat. Br. citirt: I. 2, 3, 9 und II, 1, 4, 27.

çâmbeya XII, 1, 6, 13 zu ergeben, Kauçâmbî nämlich *), die spätere Vaterstadt des Vararuci Kâtyâyana, welche nach dem schol. zu Pâ*n*. III, 3, 136 zwei Tagereisen von Pâ*t*aliputra entfernt, und nach Hitopad. 27, 22. 28, 1 Gau*d*avishaye lag s. Lassen I, 604. — Noch ein andrer Pa*n*câlakönig, Ço*n*a Sâtrâsâha (ga*n*a dhûma), auch Kokapitar genannt, hat das Açvamedhaopfer gebracht: drei Liedstrophen handeln von ihm XIII, 5, 4. 16—18: die Zahl der Rosse (Taurvaçâ*h* genannt = „aus Turan"?) und Streiter, die das umherschweifende Opferpferd begleitet haben sollen, wird daselbst, jedenfalls sehr übertrieben, auf 36000 angegeben. Im Aitar. Br. VIII, 23 (Colebr. I, 42) erscheint ein Durmukha **) Pâ*n*câla, der, obwol nicht König ('râjâ san: Colebrooke ist zu korrigiren) doch mit Hülfe der ihm von B*r*ihaduktha verliehenen Kenntniss subdued the whole earth around and traversed it every way. — Als Zeitgenossen des Janaka haben wir p. 175 den Pa*n*câlafürsten Pravâha*n*a Jaivali aus V*r*ih. Âr. V, 2 Châandogya VII, 3 und III, 8 kennen gelernt, der den Âru*n*i und dessen Sohn Çvetaketu über Tod und Wiedergeburt, so wie den Silaka Çailâvatya und den Caikitâyana Dâlbhya, ebenfalls zwei Brâhmanen, über den udgîtha belehrte. — Çikha*nd*in ***) Yâjnasena, im Epos der Sohn des Pa*n*câlakönigs Drupada Yajnasena und der Bruder der Draupadî, erscheint Kaushît. Br. 7, 4 als Brâhma*n*a (?) und Freund des Keçin Dâlbhya, Ula Vârsh*n*iv*r*iddha (ein Ula Vâtâyana ist *R*ishi von *R*ik. X, 12, 38.) I*t*at Kâvya (ein I*t*alo Bhârgava ist *R*ishi von *R*ik. X, 12, 20) und wird mit diesen durch einen goldenen Vogel unterrichtet. — Ein Pa*n*câla Bâbhravya (s. p. 173 n.) wird

*) Nach ga*n*a nadî: indess könnte nach ga*n*a çubhra das Wort auch von Kuçâmba gebildet sein.

**) So heisst einer der Brüder des Duryodhana M. Bh. I, 2728. 2730.

***) Çikha*nd*inyau 'apsarasau sind *R*ishi von *R*ik. IX, 7, 1. 2.

[illegible] als Verfasser des Wortkrama angegeben. s. [illegible] In ganz kurzer erscheinen Çaitikâs. Paroikevas —

Zunächst [illegible] über das Kuruvolk und seine Könige. [illegible] hier auch die im Epos als Stammväter und Vorfahren der Kuru genannten Könige, die Fürsten des Mondgeschlechtes [illegible] zu rechnen. Die drei ersten hier zu nennenden Namen scheinen nur der Mythe anzugehören und sich nicht auf wirkliche historische Personen zu beziehen. Zuerst nämlich Manu [illegible] heisst ursprünglich der messende ([illegible] = [illegible]), theils nämlich in geistiger Beziehung, also der denkende, weise, der Mensch, theils in physischer Hinsicht, also der Zeit messende, der Mond. Der regelnde Mond und der denkende Mensch sind in der Mythe zu einem regelnden König geworden, der als der Urquell alles menschlichen Rechtes, aller staatlichen Ordnung gilt, und als der Vater und der Lehrer der Menschen, die nach ihm mânava, mânusha, manushya genannt sind. Zu ihm, dem Monde, steigen die Seelen der Abgeschiedenen hinauf, er ist der Richter über ihre Thaten, der Minos der Griechen, doch tritt er dies Amt später seinem Bruder Yama ab, der gleich ihm als Sohn des Vivasvat, der Sonne, erscheint. Burnouf hat an der schon mehrfach angeführten Stelle in der Einleitung zum dritten Bande seiner Ausgabe des Bhâgavata-Purâna ausführlich über die Bedeutung des Wortes manu in den Hymnen des Rik gehandelt und nachgewiesen, dass es daselbst noch appellativ ist: er geht aber zu weit, wenn er behauptet, dass es noch nicht nomen proprium sei. Die vergleichende indogermanische Mythologie wird schwerlich den König Manu von dem König Minos (um nichts weiter anzuführen) trennen lassen: es muss vielmehr die beiden zu Grunde liegende Vorstellung sich schon vor der Trennung der Indogermanen gebildet haben. In

der Sa*n*hitâ des weissen Yajus finde ich zwei Stellen *), wo Manu ziemlich sicher als nomen proprium zu fassen ist: 11, 66 prajâpataye Manave svâhâ und 37, 12 (he gharmottarabhûme tvam) Manor açvâ (va*d*avâ) 'si, wozu das Çatap. Br. XIV, 1, 3, 25 einen Mythos beibringt: açvâ ha vâ iyam bhûtvâ Manum uvâha „die Erde ward zur Stute und trug den Manu." Auch sonst finden sich noch andre Mythen über Manu im Çatap. Br. Die bedeutendste, die Fluthsage, ist oben behandelt: die Geschichte seines Stieres, dessen Brüllen die Asura vernichtete und den er auf die Bitte von deren Priestern (Kilâtâkulî) opferte, und seiner Gattinn Manâvî (Pâ*n*. IV, 1, 38), in welche die Stimme desselben überging und die er dann auch den Bitten jener beiden gemäss opferte, worauf die Stimme in die Opfergefässe überging, von wo sie die Asura nicht vertreiben konnten, findet sich I, 1, 4, 14 p. 9 meiner Ausgabe: A. Kuhn vergleicht damit die Geschichte des Minotaurus, und die Aehnlichkeit liegt auf der Hand. Manu war der erste, der das Opferfeuer anzündete I, 4, 2, 5. 5, 1, 7, das davon Manv-iddha heisst, welches Wort indess Aitar. Br. II, 34 durch ima*m* hi manushyâ indhate erklärt wird. Als König erscheint er XIII, 4, 3, 3: Manur Vaivasvato râjâ — tasya manushyâ viça*h*, hier (wie Aitar. Br. VIII, 7) neben Yamo Vaivasvato râjâ — tasya pitaro viça*h*: — und als Lehrer der Menschen und Schüler des Prajâpati Chândogya IV, 11. X, 15. — Die Anukrama*n*î des Kâtyâyana zur *R*iksa*n*hitâ, deren hier so vielfach benutzten alphabetischen Index ich Dr. M. Müllers Freundlichkeit zu verdanken habe, nennt drei verschiedene Manu:

*) In dem aus dem *R*ik aufgenommenen Verse 5, 16 (VII, 6, 10, 3. ash*t*. 5, 6, 24). 33, 94 (VIII, 4, 7, 14. ash*t*. 6, 2, 33) bedeutet manu Mensch: ebenso 15, 49 (nicht im *R*ik): als Beiname der Götter erscheint es 25, 20 (Rosen 89, 7). In dem V*r*ih. Âr. I, 2, 21 (4, 10 Kâ*n*va) aus *R*ik IV, 3, 5 (ash*t*. III, 6, 15) entlehnten Verse des Vâmadeva: aham manur abhava*m* sûryaçca bedeutet es: Mond.

1, den Manu Vaivasvata als *R*ishi von VIII, 4, 7—10 (woraus Vâj. S. 33, 91. 94). 5, 1. 2. den Manu Sâ*m*vara*n*a Sohn des Königs Sa*m*vara*n*a (s. Roth zur Lit. p. 143) neben Yayâti Nâhusha als *R*ishi von IX, 6, 5. 3, den Manu Âpsava neben Caxus Mânava als *R*ishi von IX, 7, 3. Von diesen ist nur einer, der Vaivasvata, unter den sieben späteren Manu (cf. Mn. I, 62), unter denen jedoch einer Câxusha heisst, was wol zu Caxur Mânava zu stellen ist. — Die Geschichte des Çaryâta Mânava VI, 1, 5, 1 so wie über die pa*n*ca mânavâ*h* und sapta mânavâ*h* XIII, 5, 4, 14. 23 siehe im Verlauf. — Die Erzählung von Nâbhânedish*t*ha Mânava s. Ait. Br. V, 14· Lassen I, 520. Eine neue Erklärung des Namens Nâbh. steht Vâj. S. spec. II, 98. — Ein Manutantu ergiebt sich aus den Saumâpau Mânutantavyau, deren Ansicht XIII, 5, 3, 2 citirt wird und aus dem Namen des Aikâdaçâxa Mânutantavya Aitar Br. V. 30. — Ausser dem Gesetzbuch, das seinen Namen trägt, wird dem Manu auch ein çrautasûtram zugeschrieben, das zum Taittirîya gehört, unter dessen Schulen die Mânavâ*h* sich genannt finden (s. oben p. 69. 80.). — Der zweite dieser mythischen Fürsten des Mondgeschlechtes, den wir im Brâhma*n*a finden, ist Purûravas, der angebliche Enkel des Manu. Sein durch das Epos und das Drama bekannter Liebeshandel mit der Apsaras Urvaçî wird XI, 5, 1, 1 folg. erzählt *). Dr. M. Müller versteht unter Purûravas die Sonne, unter Urvaçî die Morgenröthe, welche letztere eigentlich zu den (Gandharven) Sternen der Nacht gehört und daher nur kurze Zeit mit der Sonne vereinigt bleiben kann, fliehen muss, sobald sie dieselbe nackt erblickt. Die nähere Ausführung werden wir in Müllers Prolegomenis zum *R*ik erhalten, woraus er so freundlich war, mir diese Deutung mitzutheilen. Purûravas kommt in seinem Suchen nach der entschwundenen Urvaçî auch

*) Und zwar in genauer Uebereinstimmung mit dem Vish*n*upurâ*n*a.

nach dem See anyataḥplaxâ im Kuruxetra, auf welchem sie mit ihren Gefährtinnen den Apsarasen in âti-Gestalt umherschwimmt: âti ist ein Wasservogel (cf. Vâj. S. 24, 34. etwa ursprünglich anti? unser Ente lat. anat?): man denkt hier alsbald an unsre deutsche Sage von den Schwanenjungfraun, die auch nach Belieben durch einen Schleier *) ihre Gestalt wechseln. Wie alt **) übrigens und tief eingedrungen die Vorstellung von der Liebschaft des Purûravas und der Urvaçî ist, ergiebt sich am besten aus dem obscönen Gebrauche, der davon in der Vâjas. S. 5, 2 (p. 126 meiner Ausgabe) s. Lassen I, 732 n. gemacht worden ist ***). Morgenröthe und Sonne schaffen neue Kraft, neues Leben und daher erklärt sich denn wol auch der Name ihres Sohnes Âyus (Kraft, Leben), der an der angeführten Stelle der Vâjas. S. ebenfalls genannt wird, im Fall er nicht daselbst noch in seiner ursprünglichen Bedeutung †) zu nehmen ist, worauf die Worte des Çatap. Br. III, 4, 1, 22 und der ceremonielle Gebrauch des Verses zu führen scheinen: der Name des Sohnes wäre dann später erst aus diesem Verse selbst entstanden. — Ein andrer

*) Der aber in der indischen Vorstellung, den Dramen Vikramorvaçî und Çakuntalâ nach, nur unsichtbar macht, wovon er Tiraskariṇî heisst.

**) Lassen hat durch eine allerdings etwas kühne Coniectur versucht, den Namen des Purûravas im Megasthenes herzustellen: Z. für die K. des M. V, 253. Indien I, 509.

***) Ein bestimmtes Opferfeuer wird durch Reiben zweier Hölzer entzündet: man nimmt ein Stück Holz mit den Worten: „Du bist des Feuers (cunnus) Geburtsort", legt darauf zwei Grashalme: „ihr seid die beiden Hoden"! auf diese die adharâraṇi (das untergelegte Holz) „du bist Urvaçî", salbt die uttarâraṇi (das darauf zu legende Holzscheit) mit Butter „du bist Kraft (semen, o Butter!)", legt sie dann auf die adharâraṇi „du bist Purûravas" und reibt beide dreimal: „ich reibe dich mit dem Gâyatrî-Metrum", „ich reibe dich mit dem Trishṭubh-Metrum", ich reibe dich mit dem Jagatî-Metrum": —

†) In der Nigh. III, 3 steht âyavaḥ „die stürmischen" (?) als Name der Menschen cf. Vâj. S. spec. I, 47.

Welt erscheint, zugleich geht aber aus den Worten auch hervor, dass derselbe damals eine der ihm in den epischen Gedichten (s. Lassen Indien I, 720) zugetheilten verwandte Stelle einnahm. Er erscheint XIII, 7, 1, 15 (prap. 4, 3, 15) als Opferpriester des Viçvakarman Bhauvana, der ihm als Opferlohn die Erde übergab, siehe Colebr. I, 40 aus Aitar. Br. VIII, 21 und Burnouf Bhâgav. Pur. III. intr. p. XLIX. Unter den sieben *R*ishi ist er genannt V*r*ih. Âr. II, 2, 6 s. auch Vâj. S. III, 62 *). Besonders gefeiert wird er Taitt. Âr. I, 7. 8. —

Den Namen Ârya finde ich im Brâhma*n*a nicht für die brahma*n*ischen Stämme (wol aber im Kâtyâz. IV, 14, 1.) sie heissen vielmehr, wie es scheint, brâhmanâ*h* (siehe oben p. 179): mlecha ist III, 2, 1, 24 für die Asura gebraucht. Von allgemeinen Völkerbenennungen finden sich nur prâcyâs, udîcyâs, bâhîkâs. Die nîcyâs, apâcyâs (s. Ait. Br. VIII, 14. Colebr. I, 38. Burnouf Yaçna not. p. CXCII) werden nicht genännt, der Schauplatz des Çatap. Br. ist nicht bei ihnen, nicht mehr an der Sa-

*) Der Name Kaçyapa gehört übrigens, wie es sckeint, mehreren Personen an, in der Lehrerliste der Kâ*n*vaçâkhâ V*r*ih. Âr. VI, 5, 3 erscheinen wenigstens drei verschiedene Kaçyapa, oder sollen es Kâçyapa sein? der erste, Naidhruvi (s. im Verlauf) genannt, tritt als Schüler der vâc Ambhinî und als Lehrer des zweiten, Çilpa genannten, Kaçyapa auf: der dritte, Harita genannte, Kaçyapa als Schüler des Çilpa und als Lehrer des Asita Vârshaga*n*a. Uber die dem Kaçyapa Marîciputra gehörigen Theile der *R*ik-sanhitâ siehe Roth z. Lit. p. 45. Zu den Kâçyapa gehören die *R*ishi des *R*ik: Avatsâra (Vâj. S. 7, 12. 12, 115. 33, 49.), Asita (s. eben), Naidhruvi (s. eben: Vâj. S. 8, 63: auch Nidhruvi), Bhûtâ*n*ça, Rebha, Viv*r*ihan, Nârada und Parvata: die beiden letzteren werden auch zu den Kâ*n*va gerechnet. Die Verbindung der Kâçyapa mit diesen scheint demnach eine sehr enge zu sein. Kâtyâyana tritt X, 2, 35 feindselig gegen beide auf. — Eine Kaçyapâ erscheint als *R*ishi von Vâj. S. 34, 32, der von Roth p. 33 n. als pariçish*t*am zum *R*ik nachgewiesenen B*r*ihatî. — Sudeva Kâçyapa ist genannt Taitt. Âr. II, 18: siehe auch X, 1, 8. —

rasvatî, sondern im mittleren Indien (dem Kuruxetram), besonders aber in dem östlichen Theile desselben. — Die östlichen Völker prâcyâs nennen nach I, 7, 3, 8 den Agni Çarva (cf. im Zend), die Bâhîkâs dagegen nennen ihn Bhava. Wir haben wol hier, wie in Pâ*n*ini und dem Epos unter Bâhîka die ausserhalb d. i. westlich von der Sarasvatî und dem Kuruxetram wohnenden Völker, die des Penjab, zu verstehen? — Ein Theil der prâcya, die âsurya*h* prajâ*h* derselben, also wol der nichtârische Theil, hat runde, nicht viereckige, çmaçâna (burialgrounds = açmaçayana) nach XIII, 8, 1, 5. 2, 1 (prap. 4, 4, 6. 5, 1). — Çâ*nd*ilyâyana wandert in der prâcî (diç) und belehrt daselbst den Daiyâmpâti über die Anlegung des heiligen Feuers IX, 5, 1, 64. — Die udîcya werden nur XI 4, 1, 1 folg. genannt: sie haben besondere Scheu vor der Weisheit der Kuru-Pa*n*câla, doch besiegt ihr Repräsentant Svaidâyana Çaunaka den zur Disputation herausfordernden Repräsentanten jener, den Uddâlaka Âru*n*i in derselben.

Beginnen wir die specielle Untersuchung mit dem östlichen Theile des madhyadeça, und zwar zunächst mit dem eben genannten Volke der Kurupa*n*câla. Die bis jetzt früheste Erwähnung ihres Namens geschieht in der Kâ*n*vaçâkhâ der Vâjasaneyi-Sa*n*hitâ XI, 3, 3 bei Gelegenheit des Râjasûyaopfers (s. Vâj. S. spec. II, 202): esha va*h* Kurava râjaisha va*h* Pa*n*câlâ*h* „dies ist euer König, o ihr Kuru! dies ist euer König, o ihr Pa*n*câla!" Den Namen dieses Königs *) enthält scheinbar Vâj. S. X. 21 Mâdhy. XI, 7, 1 Kâ*n*va, wo es heisst: „zur Unerschütterlichkeit, zur Nahrung (o Wagen! besteige ich, der Opfernde) dich, der unverletzte Arjuna (Mâdhy.), Phalguna (Kâ*n*v.)." Eine solche Auffassung dieser Stelle wird aber verhindert theils durch

*) Mahîdhara zu Vâj. S. IX, 40 nennt ihn Khadiravarman.

die exegetische *) Schwierigkeit derselben theils durch die Tradition **) des Brâhma*n*a und des Commentars, nach welcher diese beiden Worte arjuna und resp. phalguna als Indra's Namen zu fassen sind: „ich der unverletzte Indra d. i. Indraähnliche": offenbar ist dies die ursprüngliche Anwendung des Wortes, da ja auch ein Sternbild die arjunyas, phalgunyas = „die glänzenden" genannt ist, siehe Vâj. S. spec. II, 213 n. Ârjuneya *R*ik. I, 112, 23 ist nach Sâya*n*a = „Indra's Sohn." Man gewänne ja auch übrigens durch jene Auffassung noch keineswegs das Recht, unter einem solchen Kurupa*n*câlakönig den Pâ*nd*uheld Arjuna (Phalguna) zu verstehen, man würde daraus nur entnehmen, dass die Namen Arjuna und Phalguna unter den Kurupa*n*câla gebräuchlich waren. Durch die richtige Auffassung der Stelle dagegen wird die enge im Epos geschilderte Verbindung des Indra mit Arjuna erklärt, ursprünglich sind beide eins und wir haben denn in Arjuna keine geschichtliche Person, sondern ein mythologisches Wesen ***). — Die Stelle der Sa*n*hitâ lehrt übrigens, dass

*) Namen sind nur äusserst selten, wie sich schon aus dem Bisherigen ergiebt, im Texte der Sa*n*hitâ genannt, da sie ja wechseln. Es steht vielmehr stets das Pronomen *adas* in seinen verschiedenen Casus, an dessen Stelle, wie Kâtyâyana in seinem sûtra lehrt, der jedesmalige Name einzuschieben ist.

**) Siehe Vâj. S. spec. II, 148. 149. 212. 213. Wäre hier wirklich ein König Arjuna zu verstehen, so würde schwerlich die Erinnerung an denselben zur Zeit des Brâhma*n*a so gänzlich verschwunden gewesen sein, dass ihn dasselbe hätte mit Indra identificiren können.

***) Lassen hat Gleiches von K*r*ish*n*a vermuthet: dass aber K*r*ish*n*a Devakîputra eine wirkliche Existenz gehabt hat, scheint aus Chândogya V, 17 hervorzugehen, wo derselbe von Ghora Â*n*girasa belehrt wird: auf diese Stelle hatte schon Colebrooke II, 197 aufmerksam gemacht. Nach der Âtmaprabodha-Up. (Anquetil II, 163. Colebr. I, 112) war K*r*ish*n*a Devakîputra Madhusûdana „e τῷ scire τὸν âtma doctus factus et doctos amicos habebat." K*r*ish*n*a Â*n*girasa erscheint unter den Lehrern des Kaush. Br. 30, 9. Ein K*r*ish*n*a ist unter den *R*ishi des *R*ik: ihm gehört VIII, 9, 5—8 (neben Viçvaka Kârsh*n*i). X, 3, 13. 4, 1. 2. Als Asura erscheint ein K*r*ish*n*a *R*iks. I, 101, 1. 116, 23. 117, 7. — Ghora Â*n*girasa wird Kaush. Br. 30,

damals die Verbindung der beiden Völker der Kuru und Pa*n*câla eine sehr innige war, und wir finden diese Beobachtung durch das Çatap. Br. aufs vollste bestätigt, das seinem Hauptininhalte nach unter ihnen entstanden zu sein scheint, da mehre der Hauptauktoritäten desselben (Kuçri, Upaveçi, Aru*n*a, Uddâlaka, Çvetaketu, Ushasta, Kusurubinda, und vielleicht sogar Yâjnavalkya selbst) diesem Brudervolke angehören: I, 7, 2, 8 wird eine Vorschrift ausdrücklich nur darum einer andern gleich guten vorgezogen, weil es so der Brauch der Kurupa*n*câla sei. Wenn das Brâhma*n*a III, 2, 3, 15 die Kurupa*n*câla nach der nördlichen diç zu setzen scheint, so ist dies im offenbaren Widerspruche mit XI, 4, 1, 1 folg. wo sie ja eben den Udîcya gegenüberstehen, und mit den Sitzen die sich sonst für sie ergeben: die Stelle lautet: udîcîm eva diçam pathyayâ svastyâ prâjâna*n*s (s. oben p. 153 n. aus dem Kaushît. Br.) tasmâd atrottarâhi*) vâg vadati Kurupa*n*câlatra, vâg ghy eshâ nidânenodîcî*m* hy etayâ diçam prâjânann, udîcî hy etasyai dik: auch im Ait. Br. VIII, 14 werden die K. nach dem mittleren Indien gesetzt (nebst den Vaça und Uçînara): es wird also Kurupa*n*calatrâ hier nicht durch „bei den Kurupa*n*câla", sondern etwa durch „wie bei den K." zu übersetzen sein, so dass wir die Angabe hier fänden, dass man in der nördlichen Himmelsgegend dieselbe Sprache redete, als bei den K. Eine andere Stelle, V, 5, 2, 5 lehrt uns, dass die Kurupa*n*câlakönige hauptsächlich es waren, die als Zeichen ihrer Oberherrschaft mit dem Râjasûya opferten, was wir schon aus der angeführten Stelle aus der Kâ*n*va-Çâkhâ der Vâjas. Sa*n*hitâ schliessen konnten: tad dha smaitat purâ Kuru-

6 als adhvaryu der Âditya und in der Anukrama*n*î als *R*ishi von *R*ik. III, 3, 7, 10 angegeben. —

*) Sâya*n*a liest übrigens blos uttarâ und erklärt die Stelle durch: Kurupa*n*câlâkhyeshu janapadeshu uttarâ uccatarâ vâg vadati, bh*r*içam çabdâyate atyunnatabhâsha*n*asya tatropalambhât.

der angeblichen Nachkommen des Manu ist Çaryâta Mânava IV, 1. 5, 2 folg. Beherrscher eines grâma von Kuhhirten (gopâla) und Schafhirten (avipâla): er giebt seine Tochter Sukanyâ dem Ângirasa Cyavana Bhârgava, der durch sie unwissentlich verletzt worden war, als Sühne zur Frau. Die beiden Açvin versuchen vergebens, sie zu verführen, verjüngen dann ihren Gatten und erhalten dafür durch dessen Bemühen Antheil an dem Opfer der Götter, das diese im Kuruxetra bringen. Wenn die Açvin nicht eine so alte Gottheit wären, würde ich diese Sage auf eine durch Cyavana geschehene Einführung ihres Cultus unter die Ârier (Götter) im Kuruxetra deuten. Dieselbe Geschichte wird nun erzählt M. Bh. III. 10315—10403: cf. XIV, 249: die Verjüngung des Cyavana (Cyavâna) wird gepriesen R. V. I, 116, 10. 117, 3. 118. 6. Nir. IV. 19. Die Opfer des Çaryâta werden gerühmt in einem Liede des Viçvâmitra III. 4, 13. 7 (Asht. III, 3, 16) = Vâj. S. VII. 35: „indra marutva iha pâhi somam yathâ Çâryâte apibah sutasya". Dieser Vers ist es, bei dessen Erklärung das Brâhmanam obige Sage anführt. Als Lehrer der Angiras erscheint Çaryâta Aitar. Br. IV, 32: als grihapatir devânâm satre und als grosser König, für den Cyavana opfert, ebend. VIII, 21: Colebr. I, 41. Als Çâryâta Mânava ist er Rishi von Rik. S. X, 8, 2. Ueber seine Nachkommen siehe Wilson Vishnup. 358. —

Der vierte Fürst des Mondgeschlechtes, der im Brâhmana genannt wird, scheint nicht mehr so ganz der Mythengeschichte anzugehören, sondern wirklich historischen Charakter zu tragen: Es ist dies Bharata, der Sohn des Duhshanta von der Apsa-

*) Cyavana Bhârgava ist Rishi von Rik. S. X, 2, 3. Von seiner Geburt und Nachkommenschaft ist im Paulomaparvan berichtet M. Bh. I, 869 seq. und 1928. 2610. Das Bhrigugeschlecht, zu dessen Ahnen er gehört, ist schon in den ältesten Theilen der Veda Gegenstand des Mythus und der Sage (bhrigu ist ursprünglich = frigens, dann Feuerpriester).

ras Çakuntalâ, der Nachkomme des (im Epos nicht genannten) Sudyumna: über seine Pferdeopfer (M. Bh. I, 3121) an der Yamunâ und Ga*n*gâ und von seiner Herrlichkeit handeln vier Liedstrophen XIII, 5, 4, 11—14: drei derselben (1. 2 u. 4.) kehren im Aitar. Br. VIII, 23 *) Colebr. I, 42 wieder, wo noch zwei andre Verse davor stehen, welchen zufolge er zu Mash*n*âra (cf. im Epos den König Matinâra?) und Sâcigu*n*a, zwei unbekannten Orten **), herrschte. Ausserdem wird noch sein Sieg über die Satvat, deren Opferross er raubte, XIII, 5, 4, 21 besonders erwähnt. Als sein Opferpriester wird im Aitar. Br. Dîrghatamas Mâmateya genannt, von dem M. Bh. I, 4179 Langlois *R*ik II, 245 handelt. Zu seinen Nachfolgern gehört wol der im Epos nicht genannte ***) Çatânîka

*) Der im Ait. Br. herrschenden Orthographie nach heisst er daselbst Daushshanti. Im Râmây. II, 116, 29 heisst sein Vater Dushvanta; im M. Bh. Dushmanta; Benfey Recens. v. Böhtl. Chrest. p. 29 macht ihn zum Du*h*smyanta; im Drama endlich heisst er Dushyanta, wie auch Bharata selbst in Kâtyâyana's Anukrama*n*î zum *R*ik (er ist *R*ishi von VI, 5, 3) Daushyanti genannt wird.

**) Colebrooke und nach ihm Lassen fassen auch v*r*itraghne als Ortsnamen „in V*r*itraghna", es ist aber Dativ „für den V*r*itrahan" = Indra (cf. v. 9.), ich habe darum auch Vâj. S. spec. II, 210 das Wort mit kleinem Anfangsbuchstaben gedruckt: v*r*itraghne ist oxytonon, bei Crasis mit tonlosem a wird es perispomenon.

***) Ein Çatânîka wird allerdings genannt, aber nicht der Sohn des Satrâjit, sondern der Sohn des Janamejaya II, des Grossenkels des Pân*d*uiden Arjuna: derselbe hat einen Sohn Açvamedhadatta, mit welchem die zweite Liste des M. Bh. die Aufzählung des Mondgeschlechtes schliesst: der Name dieses Sohnes bezeugt, dass auch dieser Çatânîka ein Pferdeopfer gebracht hatte. Wenn derselbe Schüler des Yâjnavalkya genannt wird, so ist dies eine der vielen chronologischen Unmöglichkeiten, da Yâjnavalkya Zeitgenosse des Uddâlaka Âru*n*i und dieser älter als Pân*d*u (s. oben p. 177.) ist: In Sha*d*guruçishya's Commentar zu Kâtyâyana's Anukrama*n*î des *R*ik wird Çatânîka, der Sohn des Janamejaya, gleichzeitig mit Çaunaka, dem Opferer im Nimishawalde, gesetzt, der seinerseits mit G*r*itsamada dem *R*ishi des zweiten Ma*n*dala identificirt wird (!). — Die Purâ*n*a kennen mehrere Çatânîka s. Wilson Vish*n*up. 459. 461. 462: Lassen Indien II, 72. —

pa*n*câlâ âhu*h* „*r*itavo vâ asmân yuktâ vahanty (in unsern Kriegszügen, dem Comm. nach), *r*itûn vâ prayuktân anucarâma iti". yad eshâ*m* râjâno râjasûyayâjina âsus, tad dha sma tad abhyâhu*h*. Sâya*n*a im Commentar citirt dabei eine längere Stelle aus dem Taittirîyakam (wol aus dem Brâhma*n*a, da ich sie in der Sa*n*hitâ nicht gefunden habe), worin ebenfalls die Kurupa*n*câla als maassgebend erscheinen. — Die Brâhma*n*a der K. waren ihrer Weisheit wegen berühmt XI, 4, 1, 1 folg. (s. oben), sie wanderten überall umher sich heilige Kenntniss zu erwerben, und waren besonders zahlreich an dem Hofe des Videha-Königs Janaka V*r*ih. Âr. II, 6, 1. III, 7, 20 (= III, 1, 1. 9, 19 Kâ*n*va) siehe oben p. 173. —

Der Name Pa*n*câla bezeichnet wol ein aus fünf Stämmen vereinigtes Volk? oder ist etwa pa*n*ca mit pa*n*ka zusammenzubringen *)? pa*n*câla Sumpfland bezeichnend? Der alte Name des Volkes ist Krivi XIII, 5, 4, 7: so hiess es wol in seiner früheren westlichen Heimath und hat wol erst in seinen östlichen Sitzen den andern Namen angenommen? Einer ihrer Könige, der in Paricakrâ wohnte, hatte das Pferdeopfer gebracht: aus den zu seiner Verherrlichung gesungenen Liedstrophen sind uns zwei an der eben genannten Stelle des dreizehnten Buches aufbewahrt, siehe Vâj. S. spec. II, 209. Der Textcodex liest den Namen der Stadt: Parivakrâ, der Commentar aber: Paricakrâ, welche Lesart ich vorziehe im Hinblick auf Ekacakrâ, welche Stadt nach M. Bh. I, 6094. 6428. 6928: Lassen Indien I, 664 südlich von der Ga*n*gâ und an der südlichen Grenze der Pa*n*câla, also in der Nähe von Kâmpîla (s. oben) lag. Eine andere Stadt der Pa*n*câla scheint sich aus dem Namen des Proti Kausurubindi Kau-

*) Ein Lehrer Pâ*n*ci wird zweimal im Çat. Br. citirt: I, 2, 3, 9 und II, 1, 4, 27.

çâmbeya XII, 1, 6, 13 zu ergeben, Kauçâmbî nämlich *), die spätere Vaterstadt des Vararuci Kâtyâyana, welche nach dem schol. zu Pâ*n*. III, 3, 136 zwei Tagereisen von Pâ*t*aliputra entfernt, und nach Hitopad. 27, 22. 28, 1 Gau*d*avishaye lag s. Lassen I, 604. — Noch ein andrer Pa*n*câlakönig, Ço*n*a Sâtrâsâha (ga*n*a dhûma), auch Kokapitar genannt, hat das Açvamedhaopfer gebracht: drei Liedstrophen handeln von ihm XIII, 5, 4. 16—18: die Zahl der Rosse (Taurvaçâ*h* genannt = „aus Turan"?) und Streiter, die das umherschweifende Opferpferd begleitet haben sollen, wird daselbst, jedenfalls sehr übertrieben, auf 36000 angegeben. Im Aitar. Br. VIII, 23 (Colebr. I, 42) erscheint ein Durmukha **) Pâ*n*câla, der, obwol nicht König ('râjâ san: Colebrooke ist zu korrigiren) doch mit Hülfe der ihm von B*r*ihaduktha verliehenen Kenntniss subdued the whole earth around and traversed it every way. — Als Zeitgenossen des Janaka haben wir p. 175 den Pa*n*câlafürsten Pravâha*n*a Jaivali aus V*r*ih. Âr. V, 2 Chândogya VII, 3 und III, 8 kennen gelernt, der den Âru*n*i und dessen Sohn Çvetaketu über Tod und Wiedergeburt, so wie den Silaka Çailâvatya und den Caikitâyana Dâlbhya, ebenfalls zwei Brâhmanen, über den udgîtha belehrte. — Çikha*nd*in ***) Yâjnasena, im Epos der Sohn des Pa*n*câlakönigs Drupada Yajnasena und der Bruder der Draupadî, erscheint Kaushît. Br. 7, 4 als Brâhma*n*a (?) und Freund des Keçin Dâlbhya, Ula Vârsh*n*iv*r*iddha (ein Ula Vâtâyana ist *R*ishi von *R*ik. X, 12, 38.) I*t*at Kâvya (ein I*t*alo Bhârgava ist *R*ishi von *R*ik. X, 12, 20) und wird mit diesen durch einen goldenen Vogel unterrichtet. — Ein Pa*n*câla Bâbhravya (s. p. 173 n.) wird

*) Nach ga*n*a nadî: indess könnte nach ga*n*a çubhra das Wort auch von Kuçâmba gebildet sein.

**) So heisst einer der Brüder des Duryodhana M. Bh. I, 2728. 2730.

***) Çikha*nd*inyau apsarasau sind *R*ishi von *R*ik. IX. 7, 1. 2.

im *R*ik. Prâtiçâkhya als Verfasser des Wortkrama angegeben, s. Roth zur Lit. p. 18. 65. Im ga*n*a kârta erscheinen Çaitikâxa-Pâ*n*câleyâs. —

Zahlreicher noch sind die Data über das Kuruvolk und seine Könige. Es sei mir verstattet, hier auch die im Epos als Stammväter und Vorfahren der Kuru genannten Könige, die Fürsten des Mondgeschlechtes dazu zu rechnen. Die drei ersten hier zu nennenden Namen scheinen nur der Mythe anzugehören, und sich nicht auf wirklich historische Personen zu beziehen. Zuerst nämlich Manu: manu heisst ursprünglich der messende ($\sqrt{}$mâ = $\sqrt{}$man), theils nämlich in geistiger Beziehung, also der denkende, weise, der Mensch, theils in physischer Hinsicht, also der Zeit messende, der Mond. Der regelnde Mond und der denkende Mensch sind in der Mythe zu einem regelnden König geworden, der als der Urquell alles menschlichen Rechtes, aller staatlichen Ordnung gilt, und als der Vater und der Lehrer der Menschen, die nach ihm mânava, mânusha, manushya genannt sind. Zu ihm, dem Monde, steigen die Seelen der Abgeschiedenen hinauf, er ist der Richter über ihre Thaten, der Minos der Griechen, doch tritt er dies Amt später seinem Bruder Yama ab, der gleich ihm als Sohn des Vivasvat, der Sonne, erscheint. Burnouf hat an der schon mehrfach angeführten Stelle in der Einleitung zum dritten Bande seiner Ausgabe des Bhâgavata-Purâ*n*a ausführlich über die Bedeutung des Wortes manu in den Hymnen des *R*ik gehandelt und nachgewiesen, dass es daselbst noch appellativ ist: er geht aber zu weit, wenn er behauptet, dass es noch nicht nomen proprium sei, die vergleichende indogermanische Mythologie wird schwerlich den König Manu von dem König Minos (um nichts weiter anzuführen) trennen lassen: es muss vielmehr die beiden zu Grunde liegende Vorstellung sich schon vor der Trennung der Indogermanen gebildet haben. In

der Sa*n*hitâ des weissen Yajus finde ich zwei Stellen *), wo Manu ziemlich sicher als nomen proprium zu fassen ist: 11, 66 prajâpataye Manave svâhâ und 37, 12 (he gharmottarabhûme tvam) Manor açvâ (va*d*avâ) 'si, wozu das Çatap. Br. XIV, 1, 3, 25 einen Mythos beibringt: açvâ ha vâ iyam bhûtvâ Manum uvâha „die Erde ward zur Stute und trug den Manu." Auch sonst finden sich noch andre Mythen über Manu im Çatap. Br. Die bedeutendste, die Fluthsage, ist oben behandelt: die Geschichte seines Stieres, dessen Brüllen die Asura vernichtete und den er auf die Bitte von deren Priestern (Kilâtâkulî) opferte, und seiner Gattinn Manâvî (Pâ*n*. IV, 1, 38), in welche die Stimme desselben überging und die er dann auch den Bitten jener beiden gemäss opferte, worauf die Stimme in die Opfergefässe überging, von wo sie die Asura nicht vertreiben konnten, findet sich I, 1, 4, 14 p. 9 meiner Ausgabe: A. Kuhn vergleicht damit die Geschichte des Minotaurus, und die Aehnlichkeit liegt auf der Hand. Manu war der erste, der das Opferfeuer anzündete I, 4, 2, 5. 5, 1, 7, das davon Manv-iddha heisst, welches Wort indess Aitar. Br. II, 34 durch ima*m* hi manushyâ indhate erklärt wird. Als König erscheint er XIII, 4, 3, 3: Manur Vaivasvato râjâ — tasya manushyâ viça*h*, hier (wie Aitar. Br. VIII, 7) neben Yamo Vaivasvato râjâ — tasya pitaro viça*h*: — und als Lehrer der Menschen und Schüler des Prajâpati Chândogya IV, 11. X, 15. — Die Anukrama*n*î des Kâtyâyana zur *R*iksa*n*hitâ, deren hier so vielfach benutzten alphabetischen Index ich Dr. M. Müllers Freundlichkeit zu verdanken habe, nennt drei verschiedene Manu:

*) In dem aus dem *R*ik aufgenommenen Verse 5, 16 (VII, 6, 10, 3. ash*t*. 5, 6, 24). 33, 94 (VIII, 4, 7, 14. ash*t*. 6, 2, 33) bedeutet manu Mensch: ebenso 15, 49 (nicht im *R*ik): als Beiname der Götter erscheint es 25, 20 (Rosen 89, 7). In dem V*r*ih. Âr. I, 2, 21 (4, 10 Kâ*n*va) aus *R*ik IV, 3, 5 (ash*t*. III, 6, 15) entlehnten Verse des Vâmadeva: aham manur abhava*m* sûryaçca bedeutet es: Mond.

1, den Manu Vaivasvata als *R*ishi von VIII, 4, 7—10 (woraus Vâj. S. 33, 91. 94). 5, 1. 2, den Manu Sâ*m*vara*n*a Sohn des Königs Sa*m*vara*n*a (s. Roth zur Lit. p. 143) neben Yayâti Nâhusha als *R*ishi von IX, 6, 5. 3, den Manu Âpsava neben Caxus Mânava als *R*ishi von IX, 7, 3. Von diesen ist nur einer, der Vaivasvata, unter den sieben späteren Manu (cf. Mn. I, 62), unter denen jedoch einer Câxusha heisst, was wol zu Caxur Mânava zu stellen ist. — Die Geschichte des Çaryâta Mânava VI, 1, 5, 1 so wie über die pa*n*ca mânavâ*h* und sapta mânavâ*h* XIII, 5, 4, 14. 23 siehe im Verlauf. — Die Erzählung von Nâbhânedish*t*ha Mânava s. Ait. Br. V, 14· Lassen I, 520. Eine neue Erklärung des Namens Nâbh. steht Vâj. S. spec. II, 98. — Ein Manutantu ergiebt sich aus den Saumâpau Mânutantavyau, deren Ansicht XIII, 5, 3, 2 citirt wird und aus dem Namen des Aikâdaçâxa Mânutantavya Aitar Br. V. 30. — Ausser dem Gesetzbuch, das seinen Namen trägt, wird dem Manu auch ein çrautasûtram zugeschrieben, das zum Taittirîya gehört, unter dessen Schulen die Mânavâ*h* sich genannt finden (s. oben p. 69. 80.). — Der zweite dieser mythischen Fürsten des Mondgeschlechtes, den wir im Brâhma*n*a finden, ist Purûravas, der angebliche Enkel des Manu. Sein durch das Epos und das Drama bekannter Liebeshandel mit der Apsaras Urvaçî wird XI, 5, 1, 1 folg. erzählt *). Dr. M. Müller versteht unter Purûravas die Sonne, unter Urvaçî die Morgenröthe, welche letztere eigentlich zu den (Gandharven) Sternen der Nacht gehört und daher nur kurze Zeit mit der Sonne vereinigt bleiben kann, fliehen muss, sobald sie dieselbe nackt erblickt. Die nähere Ausführung werden wir in Müllers Prolegomenis zum *R*ik erhalten, woraus er so freundlich war, mir diese Deutung mitzutheilen. Purûravas kommt in seinem Suchen nach der entschwundenen Urvaçî auch

*) Und zwar in genauer Uebereinstimmung mit dem Vish*n*upurâ*n*a.

nach dem See anyata*h*plaxâ im Kuruxetra, auf welchem sie mit ihren Gefährtinnen den Apsarasen in âti-Gestalt umherschwimmt: âti ist ein Wasservogel (cf. Vâj. S. 24, 34. etwa ursprünglich anti? unser Ente lat. anat?): man denkt hier alsbald an unsre deutsche Sage von den Schwanenjungfraun, die auch nach Belieben durch einen Schleier *) ihre Gestalt wechseln. Wie alt **) übrigens und tief eingedrungen die Vorstellung von der Liebschaft des Purûravas und der Urvaçî ist, ergiebt sich am besten aus dem obscönen Gebrauche, der davon in der Vâjas. S. 5, 2 (p. 126 meiner Ausgabe) s. Lassen I, 732 n. gemacht worden ist ***). Morgenröthe und Sonne schaffen neue Kraft, neues Leben und daher erklärt sich denn wol auch der Name ihres Sohnes Âyus (Kraft, Leben), der an der angeführten Stelle der Vâjas. S. ebenfalls genannt wird, im Fall er nicht daselbst noch in seiner ursprünglichen Bedeutung †) zu nehmen ist, worauf die Worte des Çatap. Br. III, 4, 1, 22 und der ceremonielle Gebrauch des Verses zu führen scheinen: der Name des Sohnes wäre dann später erst aus diesem Verse selbst entstanden. — Ein andrer

*) Der aber in der indischen Vorstellung, den Dramen Vikramorvaçî und Çakuntalâ nach, nur unsichtbar macht, wovon er Tiraskari*n*î heisst.

**) Lassen hat durch eine allerdings etwas kühne Coniectur versucht, den Namen des Purûravas im Megasthenes herzustellen: Z. für die K. des M. V, 253. Indien I, 509.

***) Ein bestimmtes Opferfeuer wird durch Reiben zweier Hölzer entzündet: man nimmt ein Stück Holz mit den Worten: „Du bist des Feuers (cunnus) Geburtsort", legt darauf zwei Grashalme: „ihr seid die beiden Hoden"! auf diese die adharâra*n*i (das untergelegte Holz) „du bist Urvaçî", salbt die uttarâra*n*i (das darauf zu legende Holzscheit) mit Butter „du bist Kraft (semen, o Butter!)", legt sie dann auf die adharâra*n*i „du bist Purûravas" und reibt beide dreimal: „ich reibe dich mit dem Gâyatrî-Metrum", „ich reibe dich mit dem Trish*t*ubh-Metrum", ich reibe dich mit dem Jagatî-Metrum": —

†) In der Nigh. III, 3 steht âyava*h* „die stürmischen" (?) als Name der Menschen cf. Vâj. S. spec. I, 47.

der angeblichen Nachkommen des Manu ist Çaryâta Mânava IV, 1, 5, 2 folg. Beherrscher eines grâma von Kuhhirten (gopâla) und Schafhirten (avipâla): er giebt seine Tochter Sukanyâ dem Ângirasa Cyavana Bhârgava, der durch sie unwissentlich verletzt worden war, als Sühne zur Frau. Die beiden Açvin versuchen vergebens, sie zu verführen, verjüngen dann ihren Gatten und erhalten dafür durch dessen Bemühen Antheil an dem Opfer der Götter, dass diese im Kuruxetra bringen. Wenn die Açvin nicht eine so alte Gottheit wären, würde ich diese Sage auf eine durch Cyavana geschehene Einführung ihres Cultus unter die Ârier (Götter) im Kuruxetra deuten. Dieselbe Geschichte wird nun erzählt M. Bh. III, 10315—10403: cf. XIV, 249: die Verjüngung des Cyavana (Cyavâna) wird gepriesen R. V. I, 116, 10. 117, 3. 118, 6. Nir. IV, 19. Die Opfer des Çaryâta werden gerühmt in einem Liede des Viçvâmitra III, 4, 13, 7 (Ash*t*. III, 3, 16) = Vâj. S. VII, 35: „indra marutva iha pâhi somam yathâ Çâryâte apiba*h* sutasya". Dieser Vers ist es, bei dessen Erklärung das Brâhma*n*am obige Sage anführt. Als Lehrer der A*n*giras erscheint Çaryâta Aitar. Br. IV, 32: als g*r*ihapatir devâ-nâ*m* satre und als grosser König, für den Cyavana opfert, ebend. VIII, 21: Colebr. I, 41. Als Çâryâta Mânava ist er *R*ishi von *R*ik. S. X, 8, 2. Ueber seine Nachkommen siehe Wilson Vish*n*up. 358. —

Der vierte Fürst des Mondgeschlechtes, der im Brâhma*n*a genannt wird, scheint nicht mehr so ganz der Mythengeschichte anzugehören, sondern wirklich historischen Charakter zu tragen: Es ist dies Bharata, der Sohn des Du*h*shanta von der Apsa-

*) Cyavana Bhârgava ist *R*ishi von *R*ik. S. X, 2, 3. Von seiner Geburt und Nachkommenschaft ist im Paulomaparvan berichtet M. Bh. I, 869 seq. und 1928. 2610. Das Bh*r*igugeschlecht, zu dessen Ahnen er gehört, ist schon in den ältesten Theilen der Veda Gegenstand des Mythus und der Sage (bh*r*igu ist ursprünglich = frigens, dann Feuerpriester).

ras Çakuntalâ, der Nachkomme des (im Epos nicht genannten) Sudyumna: über seine Pferdeopfer (M. Bh. I, 3121) an der Yamunâ und Ga*n*gâ und von seiner Herrlichkeit handeln vier Liedstrophen XIII, 5, 4, 11—14: drei derselben (1. 2 u. 4.) kehren im Aitar. Br. VIII, 23 *) Colebr. I, 42 wieder, wo noch zwei andre Verse davor stehen, welchen zufolge er zu Mash*n*âra (cf. im Epos den König Matinâra?) und Sâcigu*n*a, zwei unbekannten Orten **), herrschte. Ausserdem wird noch sein Sieg über die Satvat, deren Opferross er raubte, XIII, 5, 4, 21 besonders erwähnt. Als sein Opferpriester wird im Aitar. Br. Dîrghatamas Mâmateya genannt, von dem M. Bh. I, 4179 Langlois *R*ik II, 245 handelt. Zu seinen Nachfolgern gehört wol der im Epos nicht genannte ***) Çatânika

*) Der im Ait. Br. herrschenden Orthographie nach heisst er daselbst Daushshanti. Im Râmây. II, 116, 29 heisst sein Vater Dushvanta; im M. Bh. Dushmanta; Benfey Recens. v. Böhtl. Chrest. p. 29 macht ihn zum Du*h*smyanta; im Drama endlich heisst er Dushyanta, wie auch Bharata selbst in Kâtyâyana's Anukrama*n*î zum *R*ik (er ist *R*ishi von VI, 5, 3) Daushyanti genannt wird.

**) Colebrooke und nach ihm Lassen fassen auch v*r*itraghne als Ortsnamen „in V*r*itraghna", es ist aber Dativ „für den V*r*itrahan" = Indra (cf. v. 9.), ich habe darum auch Vâj. S. spec. II, 210 das Wort mit kleinem Anfangsbuchstaben gedruckt: v*r*itraghne ist oxytonon, bei Crasis mit tonlosem a wird es perispomenon.

***) Ein Çatânika wird allerdings genannt, aber nicht der Sohn des Satrâjit, sondern der Sohn des Janamejaya II, des Grossenkels des Pân*d*uiden Arjuna: derselbe hat einen Sohn Açvamedhadatta, mit welchem die zweite Liste des M. Bh. die Aufzählung des Mondgeschlechtes schliesst: der Name dieses Sohnes bezeugt, dass auch dieser Çatânîka ein Pferdeopfer gebracht hatte. Wenn derselbe Schüler des Yâjnavalkya genannt wird, so ist dies eine der vielen chronologischen Unmöglichkeiten, da Yâjnavalkya Zeitgenosse des Uddâlaka Âru*n*i und dieser älter als Pân*d*u (s. oben p. 177.) ist: In Sha*d*guruçishya's Commentar zu Kâtyâyana's Anukrama*n*î des *R*ik wird Çatânîka, der Sohn des Janamejaya, gleichzeitig mit Çaunaka, dem Opferer im Nimishawalde, gesetzt, der seinerseits mit G*r*itsamada dem *R*ishi des zweiten Ma*nd*ala identificirt wird (!). — Die Purâ*n*a kennen mehrere Çatânîka s. Wilson Vish*n*up. 459. 461. 462: Lassen Indien II, 72. —

Sâtrâjita, welcher an dem Opferrosse des Kâçikönigs Dh*r*itarâsh*t*ra einen gleichen Raub, als Bharata an dem der Satvat, verübte und damit opferte XIII, 5, 4, 19—23: seine Hoheit preisen daselbst vier Liedstrophen (eigentlich nur drei, doch heisst die letzte der vierte Vers) und als sein Opferpriester wird im Aitar. Br. VIII, 21 Colebr. I, 40 Somaçushman*) Vâjaratnâyana genannt. Seine genealogische Verbindung mit dem Sohne des Du*h*shanta und der Çakuntalâ ergiebt sich daraus, dass im Brâhma*n*a bei beiden Königen die Grösse und Macht der Bharata verherrlicht wird, beide demnach als diesem Volke angehörig erscheinen. Wenn der eine selbst den Namen Bharata trägt, so ist dies doch keineswegs **) so zu verstehen, als ob er der Stammvater der Bharata***) sei und dieselben nicht vor ihm existirt

*) Oben p. 174 hatten wir einen andern Somaçushma.

**) Ebenso wenig als es bei Kuru der Fall sein wird: s. Lassen I, 597. 598. kurava*h* sind „die thätigen", die Menschen, und wenn wir auch das Wort nicht Nigh. II, 3 unter den Synonymen von manushya finden, wie dies bei den Vrâtâ*h*, Turvaçâ*h*, Druhyava*h*, Âyava*h*, Yadava*h*, Anava*h*, Pûrava*h* der Fall ist, die in gleicher Weise ursprünglich reine Appellativa waren, dann erst Volksnamen wurden, so steht es doch III, 18 neben bharatâ*h* unter den Synonymen von *r*itvij „Priester". — Ob der Name des Cyrus irgendwie mit Kuru in Verbindung zu bringen ist, wie Lassen I, 597. 598 will, ist sehr fraglich: jedenfalls könnte er höchstens nur mit kuru, nicht mit Kuru verglichen werden.

***) Ueber die Bedeutung dieses Namens ist viel gestritten. Nach dem Çatap. Br. I, 4, 2, 2. 5, 1, 8 ist bharata Name des Feuers (so auch *R*ik. I, 96, 3), weil es nämlich den Göttern die Opfergaben bringe. Nigh. III, 18 erscheint bharatâ*h* unter den synonymen von *r*itvij „Priester", weil sie ebenfalls die Opfergaben den Göttern bringen, so auch Mahîdhara zu Vâj. S. 12, 34 (aus *R*ik VII, 1, 8, 4 ash*t*. V, 2, 11). Der Namen der Bharata ist also, wie der der Kuru, ursprünglich appellativum und bedeutet „die Darbringer, Opfrer" und ist erst später Volksname geworden. Bhâratî als Name der einen der drei Göttinnen der Rede wäre dann „die zu dem Darbringer, Priester gehörige" Rede, also Opfergebet: weder die Erklärung Yâska's Nir. 8, 13 als „Glanz des bharata, der Sonne (nutri-

hätten: wir treffen ja dieses Volk in den Liedern des *R*ik im Penjab (s. Roth zur Lit. p. 112. 127), er dagegen herrschte an der Ga*n*gâ uud Yamunâ, also nachdem jene von Westen nach Osten gewandert waren. Den im hellsten Lichte strahlenden Bharata stehen in den Liedstrophen 14 (auch im Aitar Br. VIII,

toris)" noch die von Langlois und Burnouf (Bhâgav. Pur. III. préf. LXXXVII) adoptirte, wonach dabei an den Bharata zu denken sei, den die spätere Fabel als Verfasser der dramatischen Regeln nennt, noch die Lassensche (Indien I, 767 die Göttin des Landes Bhârata!) will mir behagen. — bhârata als Name des Feuers Çatap. Br. I, 4, 2, 2 ist entweder nur eine Verlängerung für bharata, die den Sinn nicht ändert, oder als Patronymicum genommen, bezeichnet es „das von den bharata eingerichtete Opferfeuer." An der Stelle I, 5, 1, 7 und 8 ist es zweifelhaft, ob bei Manushvat, Bharatavat die Worte manus und bharata in ihrem ursprünglichem Sinne, als schlechthin die denkenden und die opfernden Menschen bezeichnend, aufzufassen sind, oder ob man dabei nicht vielmehr an die beiden mythischen Könige Manu und Bharata zu denken hat. — Im scholion zu Pâ*n*. IV, 2, 56 wird bhârata*h* ein Kampf genannt, dessen Kämpfer die Bharata sind. Lassen Indien I, 691. 836 bezieht dies auf den im M. Bhârata geschilderten Kampf zwischen den beiden Bharatageschlechtern der Kuru und der Pa*n*câla, und dies ist allerdings wahrscheinlich, wenn das Wort sich freilich auch an und für sich eben so gut auf die im *R*ik geschilderten Kämpfe der Bharata (siehe Roth zur Lit.) beziehen kann: aber für das Vorhandensein des Mahâ-Bhârata zur Zeit des Nanda, wie Lassen will, ergiebt sich aus dem Beispiel des Scholiasten gar nicht das Geringste, abgesehen davon, dass Pâ*n*ini selbst noch durchaus nicht sicher als Nanda's aequalis erwiesen ist. Lassen fasst nämlich das Beispiel des Scholiasten als ein Zeugniss des Pâ*n*ini selbst, und ist dies einer der gewichtigsten Fälle, wo man wie bisher gebräuchlich (siehe auch Lassen II, 501) den Pâ*n*ini mit seinem Scholiasten verwechselt hat. Die Beispiele des Scholiasten gehen allerdings in der Regel auf das Mahâbhâshya zurück, aber so lange dies nicht entschieden als Quelle für ein bestimmtes Beispiel nachgewiesen ist, darf man keine Schlüsse auf dasselbe gründen. Eine Durcharbeitung des Mahâ-Bhâshya in dieser Hinsicht, besser natürlich noch eine Herausgabe desselben, ist darum ein dringendes Bedürfniss. Für Pâ*n*ini's Zeit selbst (also angeblich auch für die des Nanda) würden übrigens freilich auch die Beispiele des Mahâbhâshya nichts Beweisendes haben, sondern nur für die Zeit dieses Werkes selbst, die bis jetzt eben so wenig feststeht.

23) und 23*) die pa*n*ca mânavâ*h* und die sapta mânavâ*h* gegenüber. Für den ersteren Ausdruck bietet sich als Analogie das alte pa*n*ca janâ*h* dar, welches Kuhn Hall. Allg. Lit. Z. 1846 p. 1086 auf das von Roth p. 132 etc. im Penjab nachgewiesene Fünf-Stämme-Volk gedeutet hat. Wir werden auch hier wol eine dergl. Fünfeinheit zu verstehen haben, und unwillkürlich denkt man an die Pa*n*câla, die ja mit den Kuru die Nachkommen und Erben der alten Bhârata sind, welche nach ihrer Einwanderung von Westen her in die östlichen Sitze auch die neuen Staaten der Kuru und Pa*n*câla (früher Krivi genannt) gründeten. Zu den sapta mânavâ*h* findet sich kein dergl. Anhaltspunkt, und als blosse Vermuthung möchte ich annehmen, dass, wenn etwa wirklich unter den pa*n*ca mânavâ*h* die Pa*n*câla verstanden sind, unter den sapta mânava die Kuru-Pa*n*câla zu verstehen sein möchten. Wir werden unten noch einer andern Vereinigung mehrerer Völkerschaften zu einem ihrer Zahl nach benannten Reiche begegnen, eine Erscheinung, die schon Roth in der Z. der D. M. Gesellschaft I, 81 folg. in ihren Ursachen und Folgen besprochen hat.

Zunächst ist nun von den dem Brâhma*n*a und Epos gemeinschaftlichen Königen des Mondgeschlechtes zu nennen Janamejaya Pârixita (niemals im Br. Pârixita) in Âsandîvat (Pâ*n*. VIII, 2, 12), der sich nach XIII, 5, 4, 1—3 und Aitar. Br. VIII, 21. Colebr. I, 40 nebst seinen drei Brüdern Bhîmasena, Ugrasena, und Çrutasena durch Pferdeopfer so auszeichnete, dass sie (die

*) v. 14 lautet: die Grösse des Bharata nicht frühere, nicht spätere Leute (erreichten), nicht erreichten (sie) die fünf Mânava (Colebr. the five classes of men), wie den Himmel nicht der Sterbliche mit seinen Armen (berühren kann). v. 23 lautet ebenso, nur dass daselbst statt „des Bharata" „der Bharata" und statt „die fünf mânava" „die sieben mânava" steht. Das Aitar. Br. liest mahâ karma statt mahad adya und hastâbhyâm statt bâhubhyâm (v. 23 hat paxâbhyâm).

Pârixitâ, Pârixitîya) V*r*ih. Âr. III, 1 (III, 3 Kâ*n*va), an einer auch sonst äusserst merkwürdigen Stelle, als Prototyp der açvamedhayâjina*h* gelten. Das Çatap. Br. nennt als Priester des Janamejaya bei dem Pferdeopfer den Indrota Daivâpa *) Çaunaka (wird auch XIII, 5, 3, 5 citirt), das Aitareya Brâhma*n*a dagegen den Tura Kâvasheya **). Janamejaya's Reichthum an herrlichen Pferden und die bei ihm für dieselben angewandte Sorge war sprichwörtlich geworden, was sich aus dem XI, 5, 5, 13 stehenden çloka ergiebt: samânânt sadam uxanti hayân kâsh*t*habh*r*ito yathâ | pûr*n*ân parisruta*h* kumbhân Janamejayasâdane ||. Im

*) Ein andrer Devâpi als der Vater des Indrota ist der Sohn des *R*ish*t*ishe*n*a und Bruder des Ça*m*tanu, selbst aus dem Geschlecht der Kuru nach Yâska, welcher Nir. II, 10—12 zwei Verse aus dem Liede des Devâpi *R*ik X, 8, 8 und den dazu gehörigen Mythus beibringt. Ein dritter Devâpi endlich, aus diesem zweiten vielleicht entstanden, scheint der im M. Bh. genannte Sohn des Pratîpa, Bruder des Çâ*n*tanu, Grossonkel des Dh*r*itarâsh*t*ra und Pâ*nd*u zu sein: siehe Lassen Indien I, Anhang p. XXV. Ich möchte ihn als dritten fassen, sowol weil er einen andern Vater hat, als der zweite, als weil es mir misslich scheint in der *R*ik-Sanhitâ einen (allerdings nur) angeblich nur um zwei Menschenalter von den Pânduiden getrennten Fürsten genannt und Lieder darin zu finden, die von ihm herrühren sollen. Sindhudvîpa, der M. Bh. IX, 22, 85 neben dem (zweiten) Devâpi Ârsh*t*ishe*n*a erscheint, ist ebenfalls schon seinem Namen nach s. Lassen I, 750 einer der ältesten *R*ishi: ihm gehört *R*ik. X, 1, 9 (woraus Vâj. S. XI, 38 [?] 50—52): und da wir bei Janamejaya sehen, wie entschieden das M. Bhârata sich in seinen einzelnen Theilen selbst widerspricht, so kann ich nicht umhin darin, dass dasselbe den Devâpi zum Grossonkel des Pâ*nd*u und Dh*r*itarâsh*t*ra macht, nur das Bestreben zu finden, dieselben in das möglichste Alterthum hinauf zu versetzen.

**) Das Aitar. Br. setzt denselben noch zweimal IV, 27 und VII, 34 in Verbindung mit Janamejaya. Er ist eine der Auktoritäten des Çatap. Br., da er nach X, 6, 5, 9 das agnirahasyam (das zehnte Buch) von Prajâpati erhalten, und an Yajnavacas Râjastambâyana überliefert hat. Çâ*nd*ilya berichtete von ihm IX, 5, 2, 15, dass er in Kârotî (?) zuerst das heilige Feuer richtig angelegt habe. — Sein Ahn Kavasha Ailusha ist *R*ishi von *R*ik. X, 3, 1—5: siehe noch Roth zur Lit. p. 133. 134.

Aitar. Br. VIII, 11 (Colebr. I, 37) preist Janamejaya selbst seine Herrlichkeit: in derselben Schrift VII, 27 wird ein Streit erwähnt, den er mit dem Priestergeschlecht der Bhûtavîra, einem Stamme der Kaçyapa hatte, und der durch die Vermittelung der Asitam*r*iga, die demselben Geschlechte angehörten (s. oben p. 38. 39 über ihre Nachkommen), geschlichtet wurde. — Nach M. Bh. I, 662 folg. opfert der Janamejaya, dessen Brüder Bhîmasena, Ugrasena, Çrutasena waren, also der Urenkel des Kuru, der Vater des Pâ*nd*u nach der ersten Stammtafel der Kuru M. Bh. I, 3745, das Schlangenopfer, bei welchem ihm als dem Urenkel des Arjuna, nach der zweiten Stammtafel, von Vaiçampâyana die Geschichte der Pâ*nd*u erzählt wird*): dies ist in der That ein grossartiger Widerspruch! der sich wol nur lösen lässt, wenn man annimmt, dass die zweite Stammtafel, und die Einleitung des M. Bhârata zur grösseren Verherrlichung der Pâ*nd*uiden den berühmten König Janamejaya zu deren Nachkommen gemacht haben. — Das Aitar. Br. VIII, 21 Colebr. I, 41 nennt noch Yudhâuçraush*t*i Augrasenya als berühmten König und Opferer, und als seine Priester den Parvata und Nârada**). Stammt die-

*) Vaiçampâyana's Sohn Sauti hat diesen Vortrag gehört und wiederholt ihn dann später bei dem Opferfeste des Çaunaka, welcher mit Janamejaya's II Sohne Çatânîka gleichzeitig ist, s. p. 199.

**) Beide treten, wie schon oben bemerkt als *R*ishi des *R*ik auf, Parvata VIII, 2, 7 und Nârada VIII, 3, 1 als Kâ*n*va, beide zusammen IX, 7, 1. 2 als Kâçyapau. Im Aitar. Br. VII, 13 sind sie die Priester des Hariçcandra Vaidhasa Aixvâka (s. M. Bh. II, 489), VIII, 21 Priester des Âmbash*t*hya, VII, 34 Lehrer des Somaka Sâhadevya, Sahadeva Sâr*n*jaya, Babhru Daivâv*r*iddha, Bhîma Vaidarbha und Nagnajit Gândhâra. Im M. Bh. I, 7011 werden sie nebst dem Viçvâvasu die drei besten Gandharven genannt, so auch Parvata allein II, 406. Nach I, 2048 waren sie nebst vielen anderen *R*ishi beim Schlangenopfer des Janamejaya. Ueber Parvata's Sohn Daxa siehe unten. Nârada ist Lehrer des Dushyanta, Vâlmîki, Freund des K*r*ish*n*a, Verfasser eines Bhârata für die Götter, eines Mânavam dharmaçâstram in 12000 çloka's, Erfinder der Laute etc. etc.

ser Fürst von Ugrasena dem Bruder des Janamejaya ab? oder von einen andren Ugrasena? Letztres ist wahrscheinlicher, da ich im Vishnup. 436 einen Yuddhamushti als Sohn eines Ugrasena genannt finde, dessen Vater nicht Parixit, sondern Âhuka heisst.

Der letzte der im Epos und Brâhmana genannten Fürsten des Mondgeschlechtes ist Valhika *) Prâtipîya, Kauravyo râjâ XII, 9, 3, 3 (prap. 4, 5, 3): Bahlîka heisst in der zweiten Stammtafel der Pându der Grossonkel des Dhritarâshtra und Pându s. Lassen Indien I, 597. 659. Wenn Lassen p. 594 annimmt, dass er und seine Brüder (Devâpi und Çâmtanu) die letzten ächten Kauravya seien, so muss dies als eine etwas missliche Behauptung erscheinen, da wir ja eben zur Zeit des Çatap. Br., also jedenfalls eine geraume Zeit nach dem darin genannten Könige, die Kurupancâla in voller Blüthe sehen: indess sind es allerdings nicht die Kuru allein, sondern die Kuru in ihrer Verbindung mit den Pancâla. Wenn nun der Gegenstand des Mahâ-Bhârata (s. Lassen p. 692) eigentlich eben nur der Kampf zwischen diesen beiden Völkern ist, so könnte man zwar vermuthen, dass aus diesem Kampfe erst ihre Verschmelzung zu einem Volke, nachdem sie bis dahin getrennt waren, hervorgegangen sei, aber abgesehen von der praktischen Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme, wäre es auch unerklärlich wunderbar, dass im Brâhmana gar keine Erinnerung daran sich findet, und ist es je-

*) So die codd., auch im Atharvan (cf. Roth zur Lit. p. 38.). Die Wurzel valh neben varh (vardh, trennen) und vrih erscheint ziemlich häufig in den Brâhmana, es scheint somit vorzuziehen den Namen Valhika von ihr abzuleiten, und nicht Vahlika zu schreiben. Daneben hat man aber jedenfalls wol den Namen Bâhlîka (aus Bâkhdhî Lassen I, 432: die Form Vâhli findet sich Râm. I, 6, 24 Gorr. „vâhlija-Pferde") für die Bactrer zu statuiren, der aber häufig mit Valhika verwechselt sein mag, da wir oft Bâhlîka treffen, wo es sehr schwer fällt an Bactrer zu denken.



denfalls natürlicher und liegt näher anzunehmen, dass der Kampf, der ja zudem im Epos fast mit der Vernichtung der beiden Völker endet, ihrer vorher bestandenen innigen Vereinigung ein Ende machte. Der grosse Krieg, den das Mahâ-Bhârata beschreibt, wäre demnach (anders Lassen I, 750. 757.) einer späteren Periode angehörig, als die Redaktion des Çatap. Brâhmana: doch würde der Zeitunterschied schwerlich ein grosser sein: wir haben ja auch schon oben im Epos selbst die Vorstellung gefunden, dass Pându *) na cirât nicht lange nach Âruni Uddâlaka, einem der Hauptlehrer des Çatap. Br., gelebt habe. Was die Trennung und den Kampf der beiden Völker eigentlich veranlasste, ob etwa blos Territorialstreitigkeiten oder nicht vielmehr Cultusverschiedenheiten, darüber lässt sich noch nichts bestimmen. Als Vermuthung möchte ich es aussprechen, dass die Kuru den Rudra (= Çiva)-kultus, die (Pându) Pancâla den Indra (= Vishnu)-kultus vertreten. Die Verdienste der letzteren um den Krishnakultus hat schon Lassen hervorgehoben. Ob Lassens Auffassung der Pându als Einwanderer von Nordwesten her und des Bahlika (in der älteren Form Valhika) als bactrischen **) Königs die richtige sei, wage ich weder zu bejahen noch direkt zu verneinen. Ist Arjuna übrigens wirklich nur eine Personification Indra's (s. p. 190), so steht es überhaupt schlimm um seinen historischen Charakter. — Von Valhika wird nun an der angeführten Stelle des Brâhmana berichtet, dass er davon hörte, wie Câkra ***) Sthapati sich verschworen habe den Dushtaritu Paunsâyana, der von dem Daçapurushamrâjya vertrieben

*) Der Name Pându findet sich nirgendwo in den Brâhmana, wol aber das Wort in der Bedeutung weiss Vrih. Âr. II, 3, 10 (6 Kânva) und pândura II, 1, 3. 15 (Kânva).

**) Dagegen siehe Lassen selbst in seiner Prâkritgrammatik p. 23. 37 n.

***) Ushasta Câkrâyana (cf. Vrih. Âr. III, 4.) ist nach Chând. III, 10 ein Kuru.

war, durch das Sautrâmaṇîopfer zum König der Sṛiñjaya zu machen und sich so an ihnen zu rächen dafür, dass sie ihn, der von der Revâ herüber kam (?) zurückgestossen *) hatten: und dass er sich auf den Weg machte des Câkra Opferkenntniss zu prüfen. Câkra bestand die Probe so wohl, dass Valhika umkehrte und ausrief (v. 13): na tad asti yat Sṛiñjayânâṃ râshṭraṃ, Dushṭarîtos tad adya, tathâ 'yaṃ Câkra Sthapatir yajne 'kar iti. Unter der Prüfung im Opferritual werden wir wol einen ganz ehrlichen Kampf zu verstehen haben, Valhika nahm sich der bedrängten Sṛiñjaya an, konnte ihnen aber nicht helfen. Dieses Volk erscheint nämlich auch sonst noch mit den Kuru verbunden, da ja Devabhâga Çrautarsha **) durch die Kraft des Dâxâyaṇaopfers gleichzeitig Oberpriester (purohita) in den beiden Reichen (râshṭra) der Kuru und der Sṛiñjaya geworden war nach II, 4, 4, 5 (prap. 4, 1, 5). —

Die letzte Erwähnung von Gliedern des Kurugeschlechtes im Çatap. Br. geschieht Vṛih. Âr. IV, 4. (V, 1 Kâṇva), wo die Ansicht eines Kauravyâyaṇîputra geltend gemacht wird. Endlich erscheint auch unter den Ṛishi des Ṛik ein Kurusuti oder Kurustuti (der Name ist ungleich geschrieben) aus dem Geschlecht der Kâṇva, ihm gehört VIII, 8, 7—9 (ashṭ. VI, 5, 28. 29), woraus Vâj. S. 8, 39 entlehnt ist.

Gehen wir nun gleich zu dem eben vorhin genannten Volke

*) Die Stelle ist mir übrigens dunkel; sie lautet: Dushṭarîtur ha Pauṃsâyanaḥ | daçapurushaṃrâjyâd aparuddha âsa, Revottarasam u ha pâṭavaṃ Câkraṃ sthapatiṃ Sṛiñjayâ aparurudhuḥ | sthapati heisst nach Kâtyây. 22, 11, 11 ein Vaiçya oder irgend ein andrer (nach Kâty. I, 1, 12 kann es sogar auch ein Nishâda sein), der das gosava-Opfer gebracht hat, nachdem ihn seine viçaḥ zum Oberhaupt gemacht haben.

**) Welcher der im Aitar. Br. herrschenden Orthographie noch als Çrautaṛishir Devabhâga daselbst VII, 1 als erster Seher einer Ceremonie genannt wird.

der S*rin*jaya zurück. Ausser Devabhâga wird als eifriger Opfrer noch Suplan Sâr*n*jaya genannt, welcher sich von Pratîdarça Aibhâvata Çvaikna das Dâxâya*n*aopfer II, 4, 4, 3 und das Sautrâma*n*îopfer XII, 8, 2, 3 (prap. 4, 1, 3) lehren lässt: er führte ersteres bei den S*rin*jaya ein, die ihn deshalb Sahadeva nannten und verhalf ihnen zu Zahl und Heil: ye 'ya*m* *) S*rin*jayânâ*m* prajâtir yâ çrîr, etad babhûva. Im Aitar. Br. VII, 34 werden Sahadeva Sâr*n*jaya und Somaka Sâhadevya als Schüler des Parvata und Nârada und schon im dritten Buche des *R*ik (Langlois II, 130. 247) als Fürsten gerühmt (S*r*injaya als Sohn des Devavâta). Im Râm. I, 47 erscheinen S*rin*jaya und sein Sohn Sahadeva **) als Könige vom Geschlecht der Ixvâku in Viçâlâ s. Lassen I, Anhang p. XVI. und Somadatta der Enkel des Sahadeva als der Zeitgenosse Râma's! Da Viçâlâ im Norden der Ga*n*gâ liegt, s. Lassen I, 136, so passt es nicht gut hieher zu unsern der Revâ, wie es scheint, benachbarten S*rin*jaya, und S*rin*jaya und Sahadeva mögen in den Stammbaum Viçâlâ's wol blos in maiorem dei gloriam aufgenommen worden sein. S*rin*jaya erscheint M. Bh. I, 223 unter den alten Königen, die nach höchstem Glück und Ruhm auf Erden doch endlich kâlavaçam gatâ*h*, so auch II, 326. Auch ein Sauvîrakrieger heisst so im Draupadîpram. 2, 11 (ed. Bopp.). Die S*rin*jaya erscheinen I, 5476 als die Bundesgenossen der Pa*n*câla. Im Vish*n*up. p. 354. 436. 443. 454 sind mehrere Ç*rin*jaya ***) genannt:

*) Zur Zeit des zweiten Buches des Çatap. Br. waren die S*rin*jaya also noch blühend? zur Zeit des zwölften dagegen, s. p. 207, war ihre Macht gebrochen.

**) Ein andrer Sahadeva im M. Bh. ist der König von Mâgadha Lassen I, 672. 701: auch einer der Pâ*nd*ava trägt ja diesen Namen: siehe ferner *R*ik. I, 100, 17.

***) Ueber den Uebergang von s in ç siehe oben p. 182 und Lassen I, 617, der auch çûra (aus svâra = ἥρως!) dazu rechnet: siehe aber Vâj. S. spec. II, 69 über die Wurzel çu: çûra entspricht dem κουρος.

Wilson nennt sie a people in the northwest (!): p. 193 n. mit den Beinamen gha*t*aç*rin*jaya oder putîç*rin*jaya. —

Was unter dem den S*rin*jaya, wie es scheint, benachbarten Daçapurushă*m*râjya, zu verstehen ist, von welchem Dush*t*arîtu Pau*n*sâyana vertrieben „aparuddha*h*" war, ist ungewiss Ich denke zunächst an die Daçâr*n*a des Epos, die ja in Mâlava an der Betwah wohnten und deren Reich sich nach dem Mâlavikâgnimitra p. 7, 20 einst südlich bis an die Narmadâ (Revâ) erstreckte. Es war übrigens dieser Landstrich auch später noch, wol weil er seiner Fruchtbarkeit wegen dicht bewohnt war, vielfach zertheilt, und zerschnitten, denn es gehören demselben die folgenden Namen an: das navarâsh*t*ram M. Bh. II, 1110 neben den Kuntibhojâ*h* an der Carma*n*vatî, die pa*n*ca Karpa*t*â*h* II, 1189 neben den Mâlavâ*h*, die Daçârhâ*h*, ein Name der Yâdava I, 7513: die Stadt Daçapura Meghadût. 48 nahe der Carma*n*vatî, vielleicht auch Daçagrâma aus den beiden ga*n*a kumuda und ga*n*a kâçi zu Pâ*n*ini. — Woher aber der Name Daçapuru? — Wenn die Daçapuru den Daçâr*n*a entsprechen, so fallen mit ihnen vielleicht die Kaiçinya*h* prajâ*h* zusammen XI, 8, 4, 6 die von einem Könige Keçin abstammen, der von Sha*nd*ika (oder Kha*nd*ika) Audbhâri belehrt wird, — wenn man diese nämlich mit den Krathakaiçika, den Einwohnern von Vidiçâ Mâlavikâg. 62, 8 in Verbindung bringen darf: Lassen I, 611 rechnet dieselben zu dem Volke der Yâdava. Ein Keçin Dârbhya oder Dâlbhya wird auch in dem Kaushît. Br. 7, 4 genannt, doch dem Comm. nach als *R*ishi, nicht als König. Er wird von einem goldnen Vogel über die nach ihm benannte Kaiçinî dîxâ belehrt. Unter seinen Freunden ist einer aus dem Stamme der V*r*ish*n*i, und einer, wie es scheint, aus dem der Pa*n*câla, siehe oben p. 193.

Andre Nachbarn der S*rin*jaya scheinen die im Epos noch nicht nachgewiesenen Çvikna gewesen zu sein, von denen sie

durch Suplan, wie p. 208 erwähnt, die Kenntniss mehrer Opfer erhielten. Einer ihrer Könige *R*ishabha Yâjnatura opferte das Açvamedha; eine Liedstrophe darüber findet sich XIII, 5, 4, 15. —

Zu den Herrschern in Viçâlâ aus dem Geschlechte des Ixvâku wird M. Bh. XIV, 34 folg. auch Marutta Âvixita gerechnet, dessen Pferdeopfer und Reichthümer daselbst hoch gepriesen werden, siehe Lassen Indien I, Anhang p. XV, ebenso wie in der Liedstrophe, die im Çatap. Br. XIII, 5, 4, 6 steht und sich etwas verändert im Aitar. Br. VIII, 21. Colebr. I, 41 und im Vish*n*up. p. 353 wieder findet. Im Aitar. Br. wird gar nicht gesagt, über welches Land er herrschte, dagegen als sein Priester Samvarta Ângirasa *) genannt: im Çatap. Br. fehlt der Name des Priesters, aber der König erhält den Titel Âyogavo **) râjâ, König der Ayogava oder Ayogu, eines Volkes, welches ich sonst noch nicht erwähnt gefunden habe: ayogûm Vâj. S. 30, 5 erklärt Mahîdhara durch ayaso gantâram und Sâya*n*a an der entsprechenden Stelle des Taitt. Br. durch ayogyasyâ 'çâstriyasya kartâram. Jedenfalls nimmt der ayogû an der angeführten Stelle der Vâj. S. keine vortheilhafte Stelle ein, er wird der âkrayâ (dem Handel, sarvadravyakrayа*n*âdhidevâya Sây.) geweiht und steht neben çûdra, taskara, vîrahan, klîba, pu*n*çcalû und mâgadha: nach Manu X, 12. Yâjnav. I, 94. Hemac. 3, 561 und dem schol. zu Kâtyây. 20, 1, fin. ist ayogava und âyogava Name einer Mischkaste from a Çûdra man and Vaiçya women: their business is preparing unguents (Wilson diction.). Wir haben also hier denselben Fall wie bei den Videha, Ambash*t*ha ***), Mâgadha etc. dass

*) *R*ishi von *R*ik. X, 12, 21. siehe auch M. Bh. II, 300.

**) *In Harisvâmins Commentar ist bei der Erklärung dieses Wortes eine Lücke: es heisst daselbst ayogavâ bhojayitâra*h*: letztres Wort ist aber offenbar die Erklärung von parivesh*t*âra*h*: danach ist Vâj. S. spec. II, 209 die Note zu korrigiren.*

***) *Âmbâsh*t*hya Ait. Br. VIII, 21 ist ein grosser König, für den Nârada und Parvata opferten s. Lassen I, 820. II, 173.*

ein Volk später den Namen für eine Mischkaste hergegeben hat, und zwar muss bei ayogû diese veränderte Bedeutung schon zur Zeit des dreissigsten Buches der Vâj. Sanhitâ und des Taittir. Brâhma*n*a völlig gangbar gewesen sein. —

Benachbart ist vielleicht das im M. Bh. an dem westlichen Ufer der Yamunâ wohnende Volk der Matsya *) (s. Lassen Indien I, 127.). Einer ihrer Könige Dhvasan Dvaitavana hatte das Pferdeopfer gebracht XIII, 5, 4, 9, wo sich eine darauf bezügliche Liedstrophe findet; er wohnte aber an dem Dvaitavanam **) saras, also (siehe Lassen I, 584. 681) nahe der Sarasvatî.

Von den den Matsya benachbarten***) Satvat, haben wir schon oben aus XIII, 5, 4, 21 †) gesehen, dass Bharata Dau*h*shanti ihr Opferross entführt, sie selbst also wol unterworfen haben soll. Das Aitar. Br. VIII, 14 Colebr. I, 38 weisst sie dem Süden zu: ihre Könige heissen bhoja, s. Lassen Indien I, 611—13. Im Epos

*) Schwerlich steht mit diesem Volke und seinem Namen in Beziehung der matsya*h* sâmmado râjâ, der Repräsentant der Fische, welcher nach XIII, 4, 3, 12 (prap. 3, 1, 12) an jedem achten Tage der 36 zehntägigen *) Wochen, in welche das Jahr eingetheilt ist, während dessen das zum Opfer bestimmte Pferd frei umherschweift, gepriesen werden soll: ihm gehören die udakecarâ viças an: die matsyâç ca matsyahanaçca versammeln sich ihm zu Ehren, wie am fünften Tage die sarpâç ca sarpavidaç ca zu Ehren des Arbuda Kâdraveya (ein Asura *R*ik. I, 51, 6. Ait. Br. VI, 1 als sarpa*r*ishi*h*: s. auch oben p. 35. Er ist *R*ishi von *R*ik. X, 8, 4) und am neunten die vayânsi ca vâyovidyikâç ca zu Ehren des Târxya Vaipaçyata. Matsya Sâmmada wird als *R*ishi von *R*ik. VIII, 7, 8 genannt: siehe auch M. Bh. II, 320. So wenig wie mit dem Volke der Matsya, steht er wol auch mit dem Fisch der Fluthsage nicht in Verbindung?

**) Patronym. von Dvitavana. Dvita (Âptya) ist *R*ishi von *R*ik. V, 2, 4. VIII, 6, 7. siehe Vâj. S. I, 23. Çat. I, 2, 3, 1 folg.

***) So Kaushît. Up. IV, 1 Satvan-Matsyeshu.

†) Im Comm. lies Vâj. S. spec. II, 211 n. Satvatâm Yadûnâm. Lassen will Sâtvato yaduva*n*ça*h* lesen.

*) Es erinnern diese daçâha an die decani der griechischen und die daraus entstandnen dreshkâ*n*a der indischen Astronomen (Colebr. II, 346). Ist dies etwa eine alte Wocheneintheilung?

scheint Satvat, Sâtvata der Name der Anwohner von Mathurâ an der Yamunâ zu sein. Neben V*r*ish*n*i-Andhaka-Yadu-Daçârha-Çûrasena-Held heisst K*r*ish*n*a und sein Bruder Balarâma auch Sâtvata (und Mâdhava): M. Bh. I, 7965 redet er selbst die V*r*ish*n*i Sâtvata an. Dem Namen der V*r*ish*n*i bin ich bis jetzt nur in dem Patronymicum Vârsh*n*iv*r*iddha an der schon mehrfach genannten Stelle des Kaush. Brâhm. 7, 4 begegnet.

In der Gegend des späteren Vârâ*n*asî, benachbart den Kosala (cf. kâçikoçalâs Wilson Vish*n*up. p. 186) und den Videha (cf. kâçividehâs Kaushît. Up. IV, 1, wohnt das Volk der Kâçi. Ihrem Könige Dh*r*itarâsh*t*ra raubte der Bharatakönig Çatânika Sâtrâjita das Opferross XIII, 5, 4, 19 folg. Das Brâhma*n*a fügt hinzu, dass die Kâçi seit dieser Zeit (tato haitad arvâk) die heiligen Feuer nicht unterhielten „man hat uns den Somatrank genommen, was sollen wir mit Feuern?" so denkend. Schwerlich kann aber diese Abweichung von dem brahmanischen Gebrauch lange Zeit angehalten und wird wol kaum zur Zeit des Brâhma*n*a selbst noch stattgefunden haben *), da ja Ajâtaçatru der König der Kâçi im V*r*ih. Âr. II, 1 Kaushît. Up. IV, 1. als ein äusserst brahmakundiger Fürst erscheint, der auf den Ruhm des Janaka von Videha als Schützer der brahmanischen Wissenschaft eifersüchtig und selbst darin so bewandert war, dass er den D*r*ipta-Bâlâki **) Gârgya, einen Brahmanen, statt von ihm Be-

*) Das Praesens âdadhate ist wol Praesens historicum? Harisvâmin erklärt freilich etat durch adyâpi „noch jetzt", und dies ist allerdings die gewöhnliche Bedeutung, so wie auch arvâk „hieher gewendet" oft von der Gegenwart selbst gebraucht wird, s. I, 4, 2, 4. 8, 1, 25. V*r*ih. Âr. IV, 2, 20 (4, 16 K.). — Im Epos finden wir nie eine Andeutung auf diese Sage und die Stadt Kâçî erscheint ja später immer und bis auf die heutige Zeit als die heiligste aller Städte. als das Prototyp des Brahmanenthums.

**) Die Bâlâki gehören nach dem schol. zu Pâ*n*. II, 4, 66 zu den Prâcya, obwol nicht zu den Bharata.

lehrung zu erhalten, selbst belehrte. Sein Sohn Bhadrasena Âjâtaçatrava scheint dagegen desto feindseliger gegen die Brahmanen aufgetreten zu sein, da er nach V, 5, 5, 14 von Âru*n*i verflucht wurde: der Grund ist nicht angegeben, die Stelle lautet: atho hainayâ 'py abhicaret | etayâ (mit dieser Ceremonie) vai Bhadrasenam Âjâtaçatravam Âru*n*ir abhicacâra, xipra*m* kilâ 'st*r*i*nut*eti ha smâha Yâjnavalkyo, 'pi ha vâ enayendro v*r*itrasya sthânam achinad, api ha vâ enayâ sthânam chinatti ya enayâ 'bhicarati, tasmâd u hainayâ 'py abhicaret | Geschah dies nicht etwa noch zu Ajâtaçatru's Lebzeiten, so kann derselbe übrigens nicht zu lange gelebt haben, da sonst dem Âru*n*i, dem Lehrer Janaka's, des Vorbildes des Ajâtaçatru, ein zu hohes Alter *) zugeschrieben würde. — Lassen (Indien I, 710. 742. II, 77, 510) nimmt an, dass dieser Ajâtaçatru derselbe sei, als der Sohn des Bimbisâra und der Zeitgenosse Buddha's (unter dessen Nachfolgern auch ein Bhadrasena bei Lassen II, 83. 84 erscheint): dieser wird aber ausdrücklich König von Magadha (Râjag*r*iha) genannt, und ich sehe durchaus keinen Grund, warum es nicht zwei verschiedene Könige dieses Namens gegeben haben soll. — Als tapfre Streiter erscheinen die Kâçi und Videha in einem Vergleiche V*r*ih. Âr. III, 6, 2 (8, 2 K.) In der späteren Zeit scheinen sie mit den Uçinara verbunden gewesen zu sein, denn Auçînarî heisst die Tochter des Kâçikönigs und Gemahlinn des Purûravas Vikramorv. 30, 18. 19. 37, 7 (ed. Bollensen). Vielleicht sind sie also im Ait. Br. VIII, 14 (s. Lassen I, 589 n.) unter den Uçînara zu verstehen, die danach mit den Vaça und Kuru-Pa*n*câla in der dhruvâ madhyamâ diç wohnen und wie diese ihre Könige mit râjan betiteln. In der Kaush. Up. IV, 1 (Uçînareshu, Satvan-Matsyeshu, Kuru-Pa*n*câleshu, Kâçi-Videheshu) erscheinen indess

*) Als die höchste Lebensdauer werden häufig 100 Jahre genannt, so Vâj. S. 13, 41 Ait. Br. VI, 2 etc.

die Uçînara getrennt und zwar ziemlich weit von den Kâçi: bei Pân. IV, 2, 118 sind sie *) zu den Bâhîkâs gerechnet: es muss also ein Theil dieses Volkes in seinen alten westlichen Sitzen geblieben sein, welche demselben auch durch seine Verbindung mit den Çivi **) (der Çivi Auçînara erscheint als Rishi von Rik. X, 12, 28) gesichert sind. —

Zu den Kâçi gehört noch aus Kaushît. Up. III, 1—9 Pratardana Daivodâsi ***), in Çankara's Commentar und in Kâtyâyana's Anukramanî zum Rik, die ihn als Rishi von IX, 5, 11. X, 12, 28 angiebt, Kâçirâjâ genannt, welcher daselbst von Indra über das Wesen des prâna belehrt wird: cf. M. Bh. II, 329. Lassen I, 599. Im Kaushît. Brâhm. 26, 5 legt derselbe Daivodâsi Pratardana (doch ebenfalls, ohne irgend als König oder nur als Kâçya bezeichnet zu sein) den Naimishîya-Rishi †), deren satram

*) Der schol. zu III, 2, 81. VIII, 4, 9 nennt sie xîrapâyinas, xîrapânâs „Milchtrinkend": sie mögen also wol eifrig Viehzucht getrieben haben.

**) Çushmina Çaivya besiegt den Atyarâti Jânamtapi Ait. Br. VIII, 23 Colebr. I, 43, der zwar nicht König war (arâjâ san), aber doch grosse Herrschaft errungen hatte. Weil er aber seinem Priester Vâsishtha Sâtyahavya den versprochenen Lohn vorenthielt, so überliess ihn dieser seinem Geschick. Leider ist nicht das Land angegeben, dem Atyarâti angehörte. — Ein Theil der Çivi wohnte übrigens später im Dekhan am südlichen Ufer der Kâverî (Lassen I, 159) nach Daça-Kum. 153, 3.

***) Ein Divodâsa König von Kâçî gilt als erster Verkünder der Heilkunst s. Lassen Indien II, 511. 512. — Ein andrer Divodâsa ist bekannt aus Roth zur Lit. p. 113. 115. — Daivodâsi ist in Kâtyâyana's Anukram. des Rik auch das Patronymicum des Paruchepa (Rishi von I, 19, 1—20, 6 woraus Vâj. S. VII, 19. VIII, 53): siehe Nirukt. X, 42. Kaushît. Br. 23, 4 (Name des Indra).

†) Naimishîyânâm erklärt Vinâyaka durch Nimishaxetrasambandhinâm rishînâm: siehe oben p. 32 aus Pancav. br. 25, 6. Udgâtar der Naimiçîyâs war nach Chând. 3, 3 Baka Dâlbhya. Naimisha heisst der heilige Wald, in dem das grosse zwölfjährige Opferfest des (angeblich mit Gritsamada zu identificirenden) Çaunaka stattfand, bei welchem (auch nach Shadguruçishya) Sauti das M. Bhârata vortrug: ist dies

upâsyadya (√ syand), seine Fragen vor, deren brahman Alikayu Vâcaspatya (nochmals als solcher genannt 28, 4) sich an den sthavira Jâtûkarnya *) um Belehrung wendet. Der Naimisha-Wald liegt nach M. Bh. I, 7816 in der prâcî diç. —

Wenden wir uns nun von dem madhyadeça zu dem Westen: hier ist die Ausbeute, wie schon p. 188 bemerkt eine geringe. Der Name Vâhîkâh ist ebenfalls schon oben besprochen. Von Namen einzelner Völker tritt uns zunächst entgegen der der Salva (s. Lassen I, 613—15: im Epos Çâlva), welche nach X, 3, 6, 10 von Çyâparna Sâyakâyana angefeindet und besiegt wurden: die Worte lauten: etad dha sma vai tad (die Anlegung des Opferfeuers) vidvân Chyâparnah Sâyakâyana âha „yad vai ma idam karma samâpsyata, mamaiva prajâ Salvânâm râjâno 'bhavishyan mama brâhmanâ mama vaiçyâ **); yat tu ma etâvat karmanah samâpi, tena ma ubhayathâ (an çrî und an yacas) Salvân prajâ 'tirexyata (wird übertreffen)" iti, sa esha (das Opferfeuer) eva çrîr esha yaça esho 'nnâdah ||10|| Çyâparna ***) Sâyakâyana

Opferfest etwa dasselbe als jenes satram? auch die Götter haben da einst geopfert I, 7275, wozu das (A-)nimishîyakratu Urv. 78, 19 ed. Bollensen zu vergleichen ist, wo man wol Naimishîya zu lesen hat? In der Nähe des Waldes ist der Fluss Utpalinî I, 7817.

*) Wird Aitar. Br. V, 29 als Vrishaçushma Vâtâvata Jâtûkarnya genannt: die beiden ersten Namen finden sich an der entsprechenden Stelle des Kaushît. Br. 2, 9, wo aber Vinâyaka anders, nämlich Vâdhâvata, liest. Ueber den Namen Jâtûkarnya s. oben p. 55 n. Ein J. ist Lehrer eines Pârâçarya I und Schüler des Yâska und Âsurâyana Vrih. Âr. II, 6, 3 und IV, 6, 3 Kânva.

**) Evamrûpakarmanah samâpane madîyâ prajaiva Salvadeçânâm râjânah xatriyâ brâhmanâ vaiçyâç ca bhavishyanti: Sâyana.

***) Ueber die Çyâparna siehe Roth zur Lit. p. 118. 119 aus Aitar. VII, 27: sie sind daselbst mit einem Könige Viçvântara Saushadmana in Verbindung gebracht, der sie beschuldigt pâpasya karmanah kartârah und pûtâyai vâco vaditârah zu sein: der erste Vorwurf scheint sich auf Verschiedenheit des Ceremoniells, der zweite auf Verschiedenheit des Dialectes zu beziehen. Leider ist nicht gesagt, über welches Land Viçvantara herrschte. Als Vertheidiger der Çyâparna trat der

23) und 23*) die pa*n*ca mânavâ*h* und die sapta mânavâ*h* gegenüber. Für den ersteren Ausdruck bietet sich als Analogie das alte pa*n*ca janâ*h* dar, welches Kuhn Hall. Allg. Lit. Z. 1846 p. 1086 auf das von Roth p. 132 etc. im Penjab nachgewiesene Fünf-Stämme-Volk gedeutet hat. Wir werden auch hier wol eine dergl. Fünfeinheit zu verstehen haben, und unwillkürlich denkt man an die Pa*n*câla, die ja mit den Kuru die Nachkommen und Erben der alten Bhârata sind, welche nach ihrer Einwanderung von Westen her in die östlichen Sitze auch die neuen Staaten der Kuru und Pa*n*câla (früher Krivi genannt) gründeten. Zu den sapta mânavâ*h* findet sich kein dergl. Anhaltspunkt, und als blosse Vermuthung möchte ich annehmen, dass, wenn etwa wirklich unter den pa*n*ca mânavâ*h* die Pa*n*câla verstanden sind, unter den sapta mânava die Kuru-Pa*n*câla zu verstehen sein möchten. Wir werden unten noch einer andern Vereinigung mehrerer Völkerschaften zu einem ihrer Zahl nach benannten Reiche begegnen, eine Erscheinung, die schon Roth in der Z. der D. M. Gesellschaft I, 81 folg. in ihren Ursachen und Folgen besprochen hat.

Zunächst ist nun von den dem Brâhma*n*a und Epos gemeinschaftlichen Königen des Mondgeschlechtes zu nennen Janamejaya Pârixita (niemals im Br. Pârîxita) in Âsandîvat (Pâ*n*. VIII, 2, 12), der sich nach XIII, 5, 4, 1—3 und Aitar. Br. VIII, 21. Colebr. I, 40 nebst seinen drei Brüdern Bhîmasena, Ugrasena, und Çrutasena durch Pferdeopfer so auszeichnete, dass sie (die

*) v. 14 lautet: die Grösse des Bharata nicht frühere, nicht spätere Leute (erreichten), nicht erreichten (sie) die fünf Mânava (Colebr. the five classes of men), wie den Himmel nicht der Sterbliche mit seinen Armen (berühren kann). v. 23 lautet ebenso, nur dass daselbst statt „des Bharata" „der Bharata" und statt „die fünf mânava" „die sieben mânava" steht. Das Aitar. Br. liest mahâ karma statt mahad adya und hastâbhyâm statt bâhubhyâm (v. 23 hat paxâbhyâm).

Pârixitâ, Pârixitîya) V*r*ih. Âr. III, 1 (III, 3 Kâ*n*va), an einer auch sonst äusserst merkwürdigen Stelle, als Prototyp der açvamedhayâjina*h* gelten. Das Çatap. Br. nennt als Priester des Janamejaya bei dem Pferdeopfer den Indrota Daivâpa*) Çaunaka (wird auch XIII, 5, 3, 5 citirt), das Aitareya Brâhma*n*a dagegen den Tura Kâvasheya**). Janamejaya's Reichthum an herrlichen Pferden und die bei ihm für dieselben angewandte Sorge war sprichwörtlich geworden, was sich aus dem XI, 5, 5, 13 stehenden çloka ergiebt: samânânt sadam uxanti hayân kâsh*t*habh*r*ito yathâ | pûr*n*ân parisruta*h* kumbhân Janamejayasâdane ||. Im

*) Ein andrer Devâpi als der Vater des Indrota ist der Sohn des *R*ish*t*ishe*n*a und Bruder des Ça*m*tanu, selbst aus dem Geschlecht der Kuru nach Yâska, welcher Nir. II, 10—12 zwei Verse aus dem Liede des Devâpi *R*ik X, 8, 8 und den dazu gehörigen Mythus beibringt. Ein dritter Devâpi endlich, aus diesem zweiten vielleicht entstanden, scheint der im M. Bh. genannte Sohn des Pratîpa, Bruder des Çâ*n*tanu, Grossonkel des Dh*r*itarâsh*t*ra und Pâ*n*d*u zu sein: siehe Lassen Indien I, Anhang p. XXV. Ich möchte ihn als dritten fassen, sowol weil er einen andern Vater hat, als der zweite, als weil es mir misslich scheint in der *R*ik-Sanhitâ einen (allerdings nur) angeblich nur um zwei Menschenalter von den Pânduiden getrennten Fürsten genannt und Lieder darin zu finden, die von ihm herrühren sollen. Sindhudvîpa, der M. Bh. IX, 22, 85 neben dem (zweiten) Devâpi Ârsh*t*ishe*n*a erscheint, ist ebenfalls schon seinem Namen nach s. Lassen I, 750 einer der ältesten *R*ishi: ihm gehört *R*ik. X, 1, 9 (woraus Vâj. S. XI, 38 [?] 50—52): und da wir bei Janamejaya sehen, wie entschieden das M. Bhârata sich in seinen einzelnen Theilen selbst widerspricht, so kann ich nicht umhin darin, dass dasselbe den Devâpi zum Grossonkel des Pâ*nd*u und Dh*r*itarâsh*t*ra macht, nur das Bestreben zu finden, dieselben in das möglichste Alterthum hinauf zu versetzen.

**) Das Aitar. Br. setzt denselben noch zweimal IV, 27 und VII, 34 in Verbindung mit Janamejaya. Er ist eine der Auktoritäten des Çatap. Br., da er nach X, 6, 5, 9 das agnirahasyam (das zehnte Buch) von Prajâpati erhalten, und an Yajnavacas Râjastambâyana überliefert hat. Çâ*nd*ilya berichtete von ihm IX, 5, 2, 15, dass er in Kârotî (?) zuerst das heilige Feuer richtig angelegt habe. — Sein Ahn Kavasha Ailusha ist *R*ishi von *R*ik. X, 3, 1—5: siehe noch Roth zur Lit. p. 133. 134.

Aitar. Br. VIII, 11 (Colebr. I, 37) preist Janamejaya selbst seine Herrlichkeit: in derselben Schrift VII, 27 wird ein Streit erwähnt, den er mit dem Priestergeschlecht der Bhûtavîra, einem Stamme der Kaçyapa hatte, und der durch die Vermittelung der Asitamriga, die demselben Geschlechte angehörten (s. oben p. 38. 39 über ihre Nachkommen), geschlichtet wurde. — Nach M. Bh. I, 662 folg. opfert der Janamejaya, dessen Brüder Bhîmasena, Ugrasena, Çrutasena waren, also der Urenkel des Kuru, der Vater des Pându nach der ersten Stammtafel der Kuru M. Bh. I, 3745, das Schlangenopfer, bei welchem ihm als dem Urenkel des Arjuna, nach der zweiten Stammtafel, von Vaiçampâyana die Geschichte der Pându erzählt wird*): dies ist in der That ein grossartiger Widerspruch! der sich wol nur lösen lässt, wenn man annimmt, dass die zweite Stammtafel, und die Einleitung des M. Bhârata zur grösseren Verherrlichung der Pânduiden den berühmten König Janamejaya zu deren Nachkommen gemacht haben. — Das Aitar. Br. VIII, 21 Colebr. I, 41 nennt noch Yudhânçraushti Augrasenya als berühmten König und Opferer. und als seine Priester den Parvata und Nârada**). Stammt die-

*) Vaiçampâyana's Sohn Sauti hat diesen Vortrag gehört und wiederholt ihn dann später bei dem Opferfeste des Çaunaka, welcher mit Janamejaya's II Sohne Çatânîka gleichzeitig ist, s. p. 199.

**) Beide treten, wie schon oben bemerkt als Rishi des Rik auf, Parvata VIII, 2, 7 und Nârada VIII, 3, 1 als Kânva, beide zusammen IX, 7, 1. 2 als Kâçyapau. Im Aitar. Br. VII, 13 sind sie die Priester des Hariçcandra Vaidhasa Aixvâka (s. M. Bh. II, 489), VIII, 21 Priester des Âmbashthya, VII, 34 Lehrer des Somaka Sâhadevya, Sahadeva Sârnjaya, Babhru Daivâvriddha, Bhîma Vaidarbha und Nagnajit Gândhâra. Im M. Bh. I, 7011 werden sie nebst dem Viçvâvasu die drei besten Gandharven genannt, so auch Parvata allein II, 406. Nach I, 2048 waren sie nebst vielen anderen Rishi beim Schlangenopfer des Janamejaya. Ueber Parvata's Sohn Daxa siehe unten. Nârada ist Lehrer des Dushyanta, Vâlmîki, Freund des Krishna, Verfasser eines Bhârata für die Götter, eines Mânavam dharmaçâstram in 12000 çloka's, Erfinder der Laute etc. etc.

ser Fürst von Ugrasena dem Bruder des Janamejaya ab? oder von einen andren Ugrasena? Letztres ist wahrscheinlicher, da ich im Vish*n*up. 436 einen Yuddhamush*t*i als Sohn eines Ugrasena genannt finde, dessen Vater nicht Parixit, sondern Âhuka heisst.

Der letzte der im Epos und Brâhma*n*a genannten Fürsten des Mondgeschlechtes ist Valhika*) Prâtipîya, Kauravyo râjâ XII, 9, 3, 3 (prap. 4, 5, 3): Bahlika heisst in der zweiten Stammtafel der Pâ*nd*u der Grossonkel des Dh*r*itarâsh*t*ra und Pâ*nd*u s. Lassen Indien I, 597. 659. Wenn Lassen p. 594 annimmt, dass er und seine Brüder (Devâpi und Çâ*m*tanu) die letzten ächten Kauravya seien, so muss dies als eine etwas missliche Behauptung erscheinen, da wir ja eben zur Zeit des Çatap. Br., also jedenfalls eine geraume Zeit nach dem darin genannten Könige, die Kurupa*n*câla in voller Blüthe sehen: indess sind es allerdings nicht die Kuru allein, sondern die Kuru in ihrer Verbindung mit den Pa*n*câla. Wenn nun der Gegenstand des Mahâ-Bhârata (s. Lassen p. 692) eigentlich eben nur der Kampf zwischen diesen beiden Völkern ist, so könnte man zwar vermuthen, dass aus diesem Kampfe erst ihre Verschmelzung zu einem Volke, nachdem sie bis dahin getrennt waren, hervorgegangen sei, aber abgesehen von der praktischen Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme, wäre es auch unerklärlich wunderbar, dass im Brâhma*n*a gar keine Erinnerung daran sich findet, und ist es je-

*) So die codd., auch im Atharvan (cf. Roth zur Lit. p. 38.). Die Wurzel valh neben varh (vardh, trennen) und v*r*ih erscheint ziemlich häufig in den Brâhma*n*a, es scheint somit vorzuziehen den Namen Valhika von ihr abzuleiten, und nicht Vahlika zu schreiben. Daneben hat man aber jedenfalls wol den Namen Bâhlîka (aus Bâkhdhî Lassen I, 432: die Form Vâhli findet sich Râm. I, 6, 24 Gorr. „vâhlija-Pferde") für die Bactrer zu statuiren, der aber häufig mit Valhika verwechselt sein mag, da wir oft Bâhlîka treffen, wo es sehr schwer fällt an Bactrer zu denken.

denfalls natürlicher und liegt näher anzunehmen, dass der Kampf, der ja zudem im Epos fast mit der Vernichtung der beiden Völker endet, ihrer vorher bestandenen innigen Vereinigung ein Ende machte. Der grosse Krieg, den das Mahâ-Bhârata beschreibt, wäre demnach (anders Lassen I, 750. 757.) einer späteren Periode angehörig, als die Redaktion des Çatap. Brâhma*n*a: doch würde der Zeitunterschied schwerlich ein grosser sein: wir haben ja auch schon oben im Epos selbst die Vorstellung gefunden, dass Pâ*nd*u *) na cirât nicht lange nach Âru*n*i Uddâlaka, einem der Hauptlehrer des Çatap. Br., gelebt habe. Was die Trennung und den Kampf der beiden Völker eigentlich veranlasste, ob etwa blos Territorialstreitigkeiten oder nicht vielmehr Cultusverschiedenheiten, darüber lässt sich noch nichts bestimmen. Als Vermuthung möchte ich es aussprechen, dass die Kuru den Rudra (= Çiva)-kultus, die (Pâ*nd*u) Pa*n*câla den Indra (= Vish*n*u)-kultus vertreten. Die Verdienste der letzteren um den K*r*ish*n*akultus hat schon Lassen hervorgehoben. Ob Lassens Auffassung der Pâ*nd*u als Einwanderer von Nordwesten her und des Bahlîka (in der älteren Form Valhika) als bactrischen **) Königs die richtige sei, wage ich weder zu bejahen noch direkt zu verneinen. Ist Arjuna übrigens wirklich nur eine Personification Indra's (s. p. 190), so steht es überhaupt schlimm um seinen historischen Charakter. — Von Valhika wird nun an der angeführten Stelle des Brâhma*n*a berichtet, dass er davon hörte, wie Câkra ***) Sthapati sich verschworen habe den Dush*t*arîtu Pau*n*sâyana, der von dem Daçapurusha*m*râjya vertrieben

*) Der Name Pâ*nd*u findet sich nirgendwo in den Brâhma*n*a, wol aber das Wort in der Bedeutung weiss V*r*ih. Âr. II, 3, 10 (6 Kâ*n*va) und pâ*nd*ura II, 1, 3. 15 (Kâ*n*va).

**) Dagegen siehe Lassen selbst in seiner Prâk*r*itgrammatik p. 23. 37 n.

***) Ushasta Câkrâya*n*a (cf. V*r*ih. Âr. III, 4.) ist nach Chând. I, 10 ein Kuru.

war, durch das Sautrâma*n*îopfer zum König der S*rin*jaya zu machen und sich so an ihnen zu rächen dafür, dass sie ihn, der von der Revâ herüber kam (?) zurückgestossen *) hatten: und dass er sich auf den Weg machte des Çâkra Opferkenntniss zu prüfen. Çâkra bestand die Probe so wohl, dass Valhika umkehrte und ausrief (v. 13): na tad asti yat S*rin*jayânâ*m* râsh*t*ra*m*, Dush*t*arîtos tad adya, tathâ 'ya*m* Çâkra Sthapatir yajne 'kar iti. Unter der Prüfung im Opferritual werden wir wol einen ganz ehrlichen Kampf zu verstehen haben, Valhika nahm sich der bedrängten S*rin*jaya an, konnte ihnen aber nicht helfen. Dieses Volk erscheint nämlich auch sonst noch mit den Kuru verbunden, da ja Devabhâga Çrautarsha **) durch die Kraft des Dâxâya*n*aopfers gleichzeitig Oberpriester (purohita) in den beiden Reichen (râsh*t*ra) der Kuru und der S*rin*jaya geworden war nach II, 4, 4, 5 (prap. 4, 1, 5). —

Die letzte Erwähnung von Gliedern des Kurugeschlechtes im Çatap. Br. geschieht V*r*ih. Âr. IV, 4. (V, 1 Kâ*n*va), wo die Ansicht eines Kauravyâya*n*îputra geltend gemacht wird. Endlich erscheint auch unter den *R*ishi des *R*ik ein Kurusuti oder Kurustuti (der Name ist ungleich geschrieben) aus dem Geschlecht der Kâ*n*va, ihm gehört VIII, 8, 7—9 (ash*t*. VI, 5, 28. 29), woraus Vâj. S. 8, 39 entlehnt ist.

Gehen wir nun gleich zu dem eben vorhin genannten Volke

*) Die Stelle ist mir übrigens dunkel; sie lautet: Dush*t*arîtur ha Pau*n*sâyana*h* | daçapurusha*m*râjyâd aparuddha âsa, Revottarasam u ha pâ*t*ava*m* Çâkra*m* sthapati*m* S*rin*jayâ aparurudhu*h* | sthapati heisst nach Kâtyây. 22, 11, 11 ein Vaiçya oder irgend ein andrer (nach Kâty. I, 1, 12 kann es sogar auch ein Nishâda sein), der das gosava-Opfer gebracht hat, nachdem ihn seine viça*h* zum Oberhaupt gemacht haben.

**) Welcher der im Aitar. Br. herrschenden Orthographie noch als Çrauta*r*ishir Devabhâga daselbst VII, 1 als erster Seher einer Ceremonie genannt wird.

der S*rin*jaya zurück. Ausser Devabhâga wird als eifriger Opfrer noch Suplan Sâr*n*jaya genannt, welcher sich von Pratîdarça Aibhâvata Çvaikna uas Dâxâya*n*aopfer II, 4, 4, 3 und das Sautrâma*n*îopfer XII, 8, 2, 3 (prap. 4, 1, 3) lehren lässt: er führte ersteres bei den S*rin*jaya ein, die ihn deshalb Sahadeva nannten und verhalf ihnen zu Zahl und Heil: ye 'ya*m* *) S*rin*jayânâ*m* prajâtir yâ çrîr, etad babhûva. Im Aitar. Br. VII, 34 werden Sahadeva Sâr*n*jaya und Somaka Sâhadevya als Schüler des Parvata und Nârada und schon im dritten Buche des *R*ik (Langlois II, 130. 247) als Fürsten gerühmt (S*r*injaya als Sohn des Devavâta). Im Râm. I, 47 erscheinen S*rin*jaya und sein Sohn Sahadeva **) als Könige vom Geschlecht der Ixvâku in Viçâlâ s. Lassen I, Anhang p. XVI. und Somadatta der Enkel des Sahadeva als der Zeitgenosse Râma's! Da Viçâlâ im Norden der Ga*n*gâ liegt, s. Lassen I, 136, so passt es nicht gut hieher zu unsern der Revâ, wie es scheint, benachbarten S*rin*jaya, und S*rin*jaya und Sahadeva mögen in den Stammbaum Viçâlâ's wol blos in maiorem dei gloriam aufgenommen worden sein. S*rin*jaya erscheint M. Bh. I, 223 unter den alten Königen, die nach höchstem Glück und Ruhm auf Erden doch endlich kâlavaçam gatâ*h*, so auch II, 326. Auch ein Sauvîrakrieger heisst so im Draupadîpram. 2, 11 (ed. Bopp.). Die S*rin*jaya erscheinen I, 5476 als die Bundesgenossen der Pa*n*câla. Im Vish*n*up. p. 354. 436. 443. 454 sind mehrere Ç*rin*jaya ***) genannt:

*) Zur Zeit des zweiten Buches des Çatap. Br. waren die S*rin*jaya also noch blühend? zur Zeit des zwölften dagegen, s. p. 207, war ihre Macht gebrochen.

**) Ein andrer Sahadeva im M. Bh. ist der König von Mâgadha Lassen I, 672. 701: auch einer der Pâ*nd*ava trägt ja diesen Namen: siehe ferner *R*ik. I, 100, 17.

***) Ueber den Uebergang von s in ç siehe oben p. 182 und Lassen I, 617, der auch çûra (aus svâra = ἥρως!) dazu rechnet: siehe aber Vâj. S. spec. II, 69 über die Wurzel çu: çûra entspricht dem κουρος.



Wilson nennt sie a people in the northwest (!): p. 193 n. mit den Beinamen gha*t*aç*r*i*n*jaya oder putîç*r*i*n*jaya. —

Was unter dem den S*r*i*n*jaya, wie es scheint, benachbarten Daçapurushâ*m*râjya, zu verstehen ist, von welchem Dush*t*arîtu Pau*n*sâyana vertrieben „aparuddha*h*" war, ist ungewiss Ich denke zunächst an die Daçâr*n*a des Epos, die ja in Mâlava an der Betwah wohnten und deren Reich sich nach dem Mâlavikâgnimitra p. 7, 20 einst südlich bis an die Narmadâ (Revâ) erstreckte. Es war übrigens dieser Landstrich auch später noch, wol weil er seiner Fruchtbarkeit wegen dicht bewohnt war, vielfach zertheilt, und zerschnitten, denn es gehören demselben die folgenden Namen an: das navarâsh*t*ram M. Bh. II, 1110 neben den Kuntibhojâ*h* an der Carma*n*vatî, die pa*n*ca Karpa*t*â*h* II, 1189 neben den Mâlavâ*h*, die Daçârhâ*h*, ein Name der Yâdava I, 7513: die Stadt Daçapura Meghadût. 48 nahe der Carma*n*vatî, vielleicht auch Daçagrâma aus den beiden ga*n*a kumuda und ga*n*a kâçi zu Pâ*n*ini. — Woher aber der Name Daçapuru? — Wenn die Daçapuru den Daçâr*n*a entsprechen, so fallen mit ihnen vielleicht die Kaiçinya*h* prajâ*h* zusammen XI, 8, 4, 6 die von einem Könige Keçin abstammen, der von Sha*n**d*ika (oder Kha*n**d*ika) Audbhâri belehrt wird, — wenn man diese nämlich mit den Krathakaiçika, den Einwohnern von Vidiçâ Mâlavikâg. 62, 8 in Verbindung bringen darf: Lassen I, 611 rechnet dieselben zu dem Volke der Yâdava. Ein Keçin Dârbhya oder Dâlbhya wird auch in dem Kaushît. Br. 7, 4 genannt, doch dem Comm. nach als *R*ishi, nicht als König. Er wird von einem goldnen Vogel über die nach ihm benannte Kaiçinî dîxâ belehrt. Unter seinen Freunden ist einer aus dem Stamme der V*r*ish*n*i, und einer, wie es scheint, aus dem der Pa*n*câla, siehe oben p. 193.

Andre Nachbarn der S*r*i*n*jaya scheinen die im Epos noch nicht nachgewiesenen Çvikna gewesen zu sein, von denen sie

durch Suplan, wie p. 208 erwähnt, die Kenntniss mehrer Opfer erhielten. Einer ihrer Könige *R*ishabha Yâjnatura opferte das Açvamedha; eine Liedstrophe darüber findet sich XIII. 5, 4, 15. —

Zu den Herrschern in Viçâlâ aus dem Geschlechte des Ixvâku wird M. Bh. XIV, 34 folg. auch Marutta Âvixita gerechnet, dessen Pferdeopfer und Reichthümer daselbst hoch gepriesen werden, siehe Lassen Indien I. Anhang p. XV. ebenso wie in der Liedstrophe, die im Çatap. Br. XIII. 5, 4, 6 steht und sich etwas verändert im Aitar. Br. VIII. 21. Colebr. I, 41 und im Vish*n*up. p. 353 wieder findet. Im Aitar. Br. wird gar nicht gesagt, über welches Land er herrschte, dagegen als sein Priester Samvarta Ângirasa *) genannt: im Çatap. Br. fehlt der Name des Priesters, aber der König erhält den Titel Âyogavo **) râjâ, König der Ayogava oder Ayogu, eines Volkes, welches ich sonst noch nicht erwähnt gefunden habe: ayogûm Vâj. S. 30, 5 erklärt Mahîdhara durch ayaso gantâram und Sâya*n*a an der entsprechenden Stelle des Taitt. Br. durch ayogyasyâ 'çâstriyasya kartâram. Jedenfalls nimmt der ayogû an der angeführten Stelle der Vâj. S. keine vortheilhafte Stelle ein, er wird der âkrayâ (dem Handel, sarvadravyakraya*n*âdhidevâya Sây.) geweiht und steht neben çûdra, taskara, vîrahan, klîba, pu*n*çcalû und mâgadha: nach Manu X, 12. Yâjnav. I, 94. Hemac. 3, 561 und dem schol. zu Kâtyây. 20, 1, fin. ist ayogava und âyogava Name einer Mischkaste from a Çûdra man and Vaiçya women: their business is preparing unguents (Wilson diction.). Wir haben also hier denselben Fall wie bei den Videha. Ambash*t*ha ***), Mâgadha etc. dass

*) *R*ishi von *R*ik. X, 12, 21. siehe auch M. Bh. II, 300.

**) In Harisvâmins Commentar ist bei der Erklärung dieses Wortes eine Lücke: es heisst daselbst ayogavâ bhojayitâra*h*: letztres Wort ist aber offenbar die Erklärung von parivesh*t*âra*h*: danach ist Vâj. S. spec. II, 209 die Note zu korrigiren.

***) Âmbâsh*t*hya Ait. Br. VIII, 21 ist ein grosser König, für den Nârada und Parvata opferten s. Lassen I, 820. II, 173.

ein Volk später den Namen für eine Mischkaste hergegeben hat, und zwar muss bei ayogû diese veränderte Bedeutung schon zur Zeit des dreissigsten Buches der Vâj. Sanhitâ und des Taittir. Brâhma*n*a völlig gangbar gewesen sein. —

Benachbart ist vielleicht das im M. Bh. an dem westlichen Ufer der Yamunâ wohnende Volk der Matsya *) (s. Lassen Indien I, 127.). Einer ihrer Könige Dhvasan Dvaitavana hatte das Pferdeopfer gebracht XIII, 5, 4, 9, wo sich eine darauf bezügliche Liedstrophe findet; er wohnte aber an dem Dvaitavanam **) saras, also (siehe Lassen I, 584. 681) nahe der Sarasvatî.

Von den den Matsya benachbarten***) Satvat, haben wir schon oben aus XIII, 5, 4, 21 †) gesehen, dass Bharata Dau*h*shanti ihr Opferross entführt, sie selbst also wol unterworfen haben soll. Das Aitar. Br. VIII, 14 Colebr. I, 38 weisst sie dem Süden zu: ihre Könige heissen bhoja, s. Lassen Indien I, 611—13. Im Epos

*) Schwerlich steht mit diesem Volke und seinem Namen in Beziehung der matsya*h* sâmmado râjâ, der Repräsentant der Fische, welcher nach XIII, 4, 3, 12 (prap. 3, 1, 12) an jedem achten Tage der 36 zehntägigen *) Wochen, in welche das Jahr eingetheilt ist, während dessen das zum Opfer bestimmte Pferd frei umherschweift, gepriesen werden soll: ihm gehören die udakecarâ viças an: die matsyâç ca matsyahanaçca versammeln sich ihm zu Ehren, wie am fünften Tage die sarpâç ca sarpavidaç ca zu Ehren des Arbuda Kâdraveya (ein Asura *R*ik. I, 51, 6. Ait. Br. VI, 1 als sarpa*r*ishi*h*: s. auch oben p. 35. Er ist *R*ishi von *R*ik. X, 8, 4) und am neunten die vayâ*n*si ca vâyovidyikâç ca zu Ehren des Târxya Vaipaçyata. Matsya Sâmmada wird als *R*ishi von *R*ik. VIII, 7, 8 genannt: siehe auch M. Bh. II, 320. So wenig wie mit dem Volke der Matsya, steht er wol auch mit dem Fisch der Fluthsage nicht in Verbindung?

**) Patronym. von Dvitavana. Dvita (Âptya) ist *R*ishi von *R*ik. V, 2, 4. VIII, 6, 7. siehe Vâj. S. I, 23. Çat. I, 2, 3, 1 folg.

***) So Kaushît. Up. IV, 1 Satvan-Matsyeshu.

†) Im Comm. lies Vâj. S. spec. II, 211 n. Satvatâm Yadûnâm. Lassen will Sâtvato yaduva*n*ça*h* lesen.

*) Es erinnern diese daçâha an die decani der griechischen und die daraus entstandnen dreshkâ*n*a der indischen Astronomen (Colebr. II, 346). Ist dies etwa eine alte Wocheneintheilung?

scheint Satvat, Sâtvata der Name der Anwohner von Mathurâ an der Yamunâ zu sein. Neben V*r*ish*n*i-Andhaka-Yadu-Daçârha-Çûrasena-Held heisst K*r*ish*n*a und sein Bruder Balarâma auch Sâtvata (und Mâdhava): M. Bh. I, 7965 redet er selbst die V*r*ish*n*i Sâtvata an. Dem Namen der V*r*ish*n*i bin ich bis jetzt nur in dem Patronymicum Vârsh*n*iv*r*iddha an der schon mehrfach genannten Stelle des Kaush. Brâhm. 7, 4 begegnet.

In der Gegend des späteren Vârâ*n*asî, benachbart den Kosala (cf. kâçikoçalâs Wilson Vish*n*up. p. 186) und den Videha (cf. kâçividehâs Kaushît. Up. IV, 1, wohnt das Volk der Kâçi. Ihrem Könige Dh*r*itarâsh*t*ra raubte der Bharatakönig Çatânîka Sâtrâjita das Opferross XIII, 5, 4, 19 folg. Das Brâhma*n*a fügt hinzu, dass die Kâçi seit dieser Zeit (tato haitad arvâk) die heiligen Feuer nicht unterhielten „man hat uns den Somatrank genommen, was sollen wir mit Feuern?" so denkend. Schwerlich kann aber diese Abweichung von dem brahmanischen Gebrauch lange Zeit angehalten und wird wol kaum zur Zeit des Brâhma*n*a selbst noch stattgefunden haben *), da ja Ajâtaçatru der König der Kâçi im V*r*ih. Âr. II, 1 Kaushît. Up. IV, 1. als ein äusserst brahmakundiger Fürst erscheint, der auf den Ruhm des Janaka von Videha als Schützer der brahmanischen Wissenschaft eifersüchtig und selbst darin so bewandert war, dass er den D*r*ipta-Bâlâki **) Gârgya, einen Brahmanen, statt von ihm Be-

*) Das Praesens âdadhate ist wol Praesens historicum? Harisvâmin erklärt freilich etat durch adyâpi „noch jetzt", und dies ist allerdings die gewöhnliche Bedeutung, so wie auch arvâk „hieher gewendet" oft von der Gegenwart selbst gebraucht wird, s. I, 4, 2, 4. 8, 1, 25. V*r*ih. Âr. IV, 2, 20 (4, 16 K.). — Im Epos finden wir nie eine Andeutung auf diese Sage und die Stadt Kâçî erscheint ja später immer und bis auf die heutige Zeit als die heiligste aller Städte, als das Prototyp des Brahmanenthums.

**) Die Bâlâki gehören nach dem schol. zu Pâ*n*. II, 4, 66 zu den Prâcya, obwol nicht zu den Bharata.

lehrung zu erhalten, selbst belehrte. Sein Sohn Bhadrasena Âjâtaçatrava scheint dagegen desto feindseliger gegen die Brahmanen aufgetreten zu sein, da er nach V, 5, 5, 14 von Âru*n*i verflucht wurde: der Grund ist nicht angegeben, die Stelle lautet: atho hainayâ 'py abhicaret | etayâ (mit dieser Ceremonie) vai Bhadrasenam Âjâtaçatravam Âru*n*ir abhicacâra, xipra*m* kilâ 'st*r*i*nut*eti ha smâha Yâjnavalkyo, 'pi ha vâ enayendro v*r*itrasya sthânam achinad, api ha vâ enayâ sthânam chinatti ya enayâ 'bhicarati, tasmâd u hainayâ 'py abhicaret | Geschah dies nicht etwa noch zu Ajâtaçatru's Lebzeiten, so kann derselbe übrigens nicht zu lange gelebt haben, da sonst dem Âru*n*i, dem Lehrer Janaka's, des Vorbildes des Ajâtaçatru, ein zu hohes Alter*) zugeschrieben würde. — Lassen (Indien I, 710. 742. II, 77, 510) nimmt an, dass dieser Ajâtaçatru derselbe sei, als der Sohn des Bimbisâra und der Zeitgenosse Buddha's (unter dessen Nachfolgern auch ein Bhadrasena bei Lassen II, 83. 84 erscheint): dieser wird aber ausdrücklich König von Magadha (Râjag*r*iha) genannt, und ich sehe durchaus keinen Grund, warum es nicht zwei verschiedene Könige dieses Namens gegeben haben soll. — Als tapfre Streiter erscheinen die Kâçi und Videha in einem Vergleiche V*r*ih. Âr. III, 6, 2 (8, 2 K.) In der späteren Zeit scheinen sie mit den Uçinara verbunden gewesen zu sein, denn Auçinarî heisst die Tochter des Kâçikönigs und Gemahlinn des Purûravas Vikramorv. 30, 18. 19. 37, 7 (ed. Bollensen). Vielleicht sind sie also im Ait. Br. VIII, 14 (s. Lassen I, 589 n.) unter den Uçînara zu verstehen, die danach mit den Vaça und Kuru-Pa*n*câla in der dhruvâ madhyamâ diç wohnen und wie diese ihre Könige mit râjan betiteln. In der Kaush. Up. IV, 1 (Uçînareshu, Satvan-Matsyeshu, Kuru-Pa*n*câleshu, Kâçi-Videheshu) erscheinen indess

*) Als die höchste Lebensdauer werden häufig 100 Jahre genannt, so Vâj. S. 13, 41 Ait. Br. VI, 2 etc.

die Uçînara getrennt und zwar ziemlich weit von den Kâçi: bei Pân. IV, 2, 118 sind sie*) zu den Bâhîkâs gerechnet: es muss also ein Theil dieses Volkes in seinen alten westlichen Sitzen geblieben sein, welche demselben auch durch seine Verbindung mit den Çivi**) (der Çivi Auçînara erscheint als Rishi von Rik. X, 12, 28) gesichert sind. —

Zu den Kâçi gehört noch aus Kaushît. Up. III, 1—9 Pratardana Daivodâsi***), in Çankara's Commentar und in Kâtyâyana's Anukramanî zum Rik, die ihn als Rishi von IX, 5, 11. X, 12, 28 angiebt, Kâçirâjâ genannt, welcher daselbst von Indra über das Wesen des prâna belehrt wird: cf. M. Bh. II, 329. Lassen I, 599. Im Kaushît. Brâhm. 26, 5 legt derselbe Daivodâsi Pratardana (doch ebenfalls, ohne irgend als König oder nur als Kâçya bezeichnet zu sein) den Naimishiya-Rishi †), deren satram

*) Der schol. zu III, 2, 81. VIII, 4, 9 nennt sie xîrapâyinas, xîrapânâs „Milchtrinkend": sie mögen also wol eifrig Viehzucht getrieben haben.

**) Çushmina Çaivya besiegt den Atyarâti Jânamtapi Ait. Br. VIII, 23 Colebr. I, 43, der zwar nicht König war (arâjâ san), aber doch grosse Herrschaft errungen hatte. Weil er aber seinem Priester Vâsishtha Sâtyahavya den versprochenen Lohn vorenthielt, so überliess ihn dieser seinem Geschick. Leider ist nicht das Land angegeben, dem Atyarâti angehörte. — Ein Theil der Çivi wohnte übrigens später im Dekhan am südlichen Ufer der Kâverî (Lassen I, 159) nach Daça-Kum. 153, 3.

***) Ein Divodâsa König von Kâçî gilt als erster Verkünder der Heilkunst s. Lassen Indien II, 511. 512. — Ein andrer Divodâsa ist bekannt aus Roth zur Lit. p. 113. 115. — Daivodâsi ist in Kâtyâyana's Anukram. des Rik auch das Patronymicum des Paruchepa (Rishi von I, 19, 1—20, 6 woraus Vâj. S. VII, 19. VIII, 53): siehe Nirukt. X, 42. Kaushît. Br. 23, 4 (Name des Indra).

†) Naimishîyânâm erklärt Vinâyaka durch Nimishaxetrasambandhinâm rishînâm: siehe oben p. 32 aus Pancav. br. 25, 6. Udgâtar der Naimiçîyâs war nach Chând. 3, 3 Baka Dâlbhya. Naimisha heisst der heilige Wald, in dem das grosse zwölfjährige Opferfest des (angeblich mit Gritsamada zu identificirenden) Çaunaka stattfand, bei welchem (auch nach Shadguruçishya) Sauti das M. Bhârata vortrug: ist dies

sind), nach Süden das der Pa*n*câla, zu welchem die Städte Kâmpîla, Paricaxâ, Kauçâmbî gehörten, und das sich mit seinen nordwestlichen Nachbarn, den Kuru, gleich ihnen Abkömmlingen der Bharata, zu einem Volke vereinigt hat. Zu dem Reiche der Kuru gehört Âsandîvat und wohl auch Kârotî (nebst Mash*n*âra und Sâcîgu*n*a aus dem Aitar. Br.): es umfasste, wie es scheint, den grösseren Theil des eigentlichen madhyadeça an der Yamunâ und Ga*n*gâ. Als ein südlicher Zweig der Kuru erscheinen die S*rin*jaya nördlich von der Revâ (?). Nördlich von diesen und südwestlich von den Kuru, in Mâlava, wohnten die Çvikna, Keçin, Daçapuru, Satvat, noch weiter westlich nahe der Sarasvatî die Matsya (im Epos an der Yamunâ). Dem Nordwesten gehören die Salva, Kekaya, Madra, Saindhava, Gandhâra an. Die nördlichen Völker werden nur im Allgemeinen als udîcyâs erwähnt, von südlichen nur die Nishadha in dem Namen ihres Königs Na*d*a Naishadha. — Der gewöhnliche Ausdruck für Ortschaft ist ardha*) (cf. I, 4, 5, 5. 5, 4, 5 unser *Ort?*), seltner grâma, nie nagara (jedoch im Ait. Br. Nagarin als nom. propr.): pura habe ich nur XI, 1, 1, 2 gefunden, wo ein Vergleich mit dem offnen oder geschlossnen Thore einer Stadt gemacht wird: häufiger findet sich pur, so III, 4, 4, 4**) wo von Belagerung gesprochen wird (tasmâd âhur upasadâ pura*m* jayantîti, yad ahopâsate, tenemâm mânushîm pura*m* jayanti). Die im Epos und zum Theil auch von Pâ*n*ini gekannten Städtenamen finden sich im Brâhma*n*akreise nicht genannt

*) so ist wol auch ardhadevam an der von Harisvâmin zu Çat. XIII. 5, 4, 5 aus *Ri*k. IV, 4, 10, 8 (Ash*t*. III, 7, 18, 3) citirten Stelle zu fassen = Gebietsherr. Harisvâmin freilich fasst es anders als pûrvadeva*m* nâbhâgânâ*m* (!) devam îçvaram, s. Vâj. S. spec. II, 209.

**) die Stelle handelt von den drei Städten der Asura, der eisernen auf der Erde, der silbernen in der Luft, der goldenen am Himmel, von deren Eroberung (Vâj. S. V, 8) Agni oder vielmehr Çiva, dessen Nachfolger im Epos, den Namen Tripura erhält: s. Burnouf Bhâgav. III. préf. p. IX.

Die geschichtlichen Resultate lassen sich eben so bündig angeben, wie die geographischen: die meisten bedeutenden Namen des epischen Sagenkreises fehlen völlig: die, welche sich finden — wie Du*h*shanta, Na*d*a, Janamejaya, Valhika, Nagnajit, Çikhan*d*in, Açvapati, Janaka — gehören theils nicht der engeren Sage des M. Bhârata oder Râmâya*n*a an, theils stehen sie daselbst in ganz andern Beziehungen, so dass man deutlich sieht, dass die spätere Sage die ursprünglichen Beziehungen verwischt und verändert hat. — Lassen hat für die Critik der Sage des M. Bhârata ein Grosses gethan, doch fürcht' ich, dass er oft, statt auf das Negiren und Zersetzen sich zu beschränken und für das Weitere auf ältere Nachrichten zu warten, Annahmen und Voraussetzungen supplirt hat, die ihrerseits häufig sich schwerlich werden vor der Critik halten können.

Das hier Gegebene behandelt nur die in dem weissen Yajus, in dem Kaushîtaki-, Chândogya- und Aitareya-Brâhma*n*a, also in einem verhältnissmässig kleinen und zwar nur der neuern Periode der Brâhma*n*aliteratur angehörigen Theile derselben enthaltenen Nachrichten: über das (mehr noch an der Sarasvatî als im Osten spielende) Pa*n*cavi*n*ça-Br. siehe oben p. 32 folg. Speciell hierher gehörig sind von den vorhandenen Brâhma*n*a und Âra*n*yaka noch: das Brâhma*n*a des Âçvalâyana (citirt von Yâjnikadeva zu Kâtyây. 2, 5, 18. 6, 6, 25.) und das Âra*n*yaka desselben (= Aitareya-Âra*n*yakam s. Colebr. I, 46. E. I. H. 3140 in fünf*) Âra*n*yaka und 18 adhyâya), das Taittirîya-Brâhma*n*a (nach M. Müller im Journ. of the As. Soc. of Bengal 1849 Juli p. 756 wahrscheinlich identisch mit dem Âpastamba-Brâhma*n*a) und das Taittirîya-Âra*n*yaka (s. oben p. 74 folg.), das Gopathabrâhma*n*a

*) Nach Sha*d*guruçishya im Beginn seines Commentars zu Kâtyâyana's Anukrama*n*î des *Ri*k gehört dem Âçvalâyana nur das vierte Âra*n*yakam s. Colebr. I, 46 n.

Uddâlaka Âru*n*i und des Bhujyu Lâhyâyani. Seine Frau und seine Tochter waren beide von Gandharven besessen, die sich als Sudhanvan A*n*girasa und als Kabandha Âtharva*n*a nannten und durch den Mund der von ihnen besessenen Frauen heilige Weisheit verkündeten *). Die Â*n*girasa und Âtharva*n*a scheinen

unter dem Namen Devarâta adoptirten Çuna*h*çepa Âjîgarta Â*n*girasa (s. oben p. 173). — Kapi ist *R*ishi von Vâj. S. II, 16 f. — Die Kapish*t*hala (Pâ*n*. VIII, 3, 91) Καμβισθολοι wohnen im Penjab an der Mündung der Irâvatî (s. Schwanbeck Megasthenis Indica p. 33). — Es scheint die Familie der Kapi grossentheils dem Nordwesten und dem Geschlechte der A*n*girasiden anzugehören. Wenn es nun hauptsächlich die kapi (Affen: die hurtigen √kamp cf. kampra) sind, welche dem Râma in seinem Zuge nach Süden beistehen, so ist die Muthmassung vielleicht nicht zu gewagt, dass es etwa ursprünglich A*n*girasiden waren, welche die brahma*n*ische Cultur nach dem Süden verbreiteten??

*) Das Besessensein von Frauen durch Gandharven (s. Kaush. Br. II, 8 und an der entsprechenden Stelle des Aitar. Br. V, 29) scheint eine uralte mythologische Vorstellung zu sein. Die Gandharven werden überaus häufig als strîkâmâs, yoshitkâmâs „weiberliebend" geschildert, so Ait. Br. I, 27. Çat. Br. III, 2, 4, 3 und als Beschützer der Frauen, siehe bei Sâya*n*a zu R. V. I, 66, 3 den Vers aus einem Hochzeitsgesang (*R*. V. VIII, 3, 20—28). Vâj. S. spec. I, 2. V*r*ih. Ar. V, 5, 18 = VI, 4, 19 Kâ*n*va. Diese Vorstellung findet sich auch im Epos siehe Lassen I, 685 und hat sich bis in die spätere Zeit erhalten, siehe Pa*n*cat. III, 211—214 Yâjnavalkya I, 71, wo aber theilweise, so im Daça Kumâra p. 173 die Yaxa an ihre Stelle treten, die sich wie die nara und ki*m*nara (M. Bh. II, 396) aus den Gandharven entwickelt haben. Das Alpdrücken und böse Erscheinungen des Besessenseins bei den Frauen werden nicht den Gandharven, sondern den bösen Geistern, den Raxas etc. zugeschrieben. Die Gandharven selbst sind stets gute Geister und Weisheit lehrend, so nach Çat. Br. III, 2, 3, 5 die Veda, durch welche sie die vâc zum Bleiben bei ihnen zu bewegen suchen, sie lässt sich aber zu den Göttern locken, die ihr die Leier (vî*n*â) schaffen und sie durch Sang, Spiel und Tanz erfreuen (später sind diese drei grade umgekehrt nicht Sache der Götter, sondern der Gandharven). — Sudhanvan Â*n*girasa erscheint im M. Bh. II, 2315 (nach 2335 ist er Sohn des A*n*giras) im Streit mit Virocana, Sohn des Daityafürsten Prahlâda wegen eines Mädchens. Er ist der Vater der *R*ibhu, siehe Nève essai sur le mythe des *R*ibhavas p. 219 folg. (Der Name Sudhan-

hienach besondre Verehrung bei den Madra, also im Nordwesten, genossen zu haben, und bei ihnen besonders zahlreich gewesen zu sein? — Die Uttara-Madra sind bekannt aus Aitar. Br. VIII, 14 „tasmâd etasyâm udîcyâ*m* diçi ye ke ca pare*n*a Himavanta*m* janapadâ Uttara-Kurava Uttara-Madrâ iti, vairâjyâya te 'bhishicyante, virâ*l* ity enân abhishiktân âcaxate": über sie und über die spätere niedrige Stellung der Madra siehe Lassen I, 512. 639. 654. 726.

Es sind hier ferner zu nennen die Gandhâra. Von ihrem Könige Svarjit Nâgnajita und von Nagnajit selbst wird VIII, 1, 4, 10 eine Meinung erwähnt, die aber verworfen wird: „yat sa tad uvâca, râjanyabandhur iva nv eva tad uvâca" (er ist also nicht kompetent). Nagnajit wird auch Aitar. Br. VII, 34 genannt, als einer der Könige, die von Parvata und Nârada Belehrung empfingen, s. Roth zur Lit. 41. 42. Im M. Bhârata nun I, 2439—41 findet sich folgende Stelle: Prahrâdaçishyo Nagnajit Subalaç câ 'bhavat tata*h* || tasya prajâ dharmahantrî jajne devaprakopanât | Gandhârarâjaputro 'bhû Chakuni*h* Saubalas tathâ || Duryodhanasya jananî jajnâte 'rthaviçâradau |. Es ist also Nagnajit ein Name des Subala, dessen Tochter die Frau des Dh*r*itarâsh*t*ra und die Mutter des Duryodhana war und dessen Sohn Çakuni als der Hauptveranlasser des Krieges zwischen den Kuru und Pâ*nd*u erscheint: seine Nachkommenschaft wird dharmahantrî genannt und nach I, 2657 war Nagnajit (nâma râjâsîd bhuvi vikhyâtavikrama*h*) selbst eine Verkörperung des Ishupa,

van erscheint übrigens auch sonst noch, so Râm. I, 71, 16 etc. siehe Nève p. 403). — Ueber die Vorstellung, die man mit kabandha verband s. oben p. 41 und Râmây. III, 74 Gorres. (es ist ein Riese ohne Kopf, das Gesicht auf der Brust mit Yojanalangen Armen, welche an die vrâjabâhû des [m*r*ityu] Todes Kaushît. Br. 2, 9 erinnern). Kabandhin ist der Name eines Kâtyâyana in der Praçna-Upanishad.

eines der vierzig Söhne der Danu *) (an dessen Stelle I, 2533 Ekapâd genannt wird), also ein Dânava. — Nach dem, was ich p. 206 über die Priorität des Çatap. Br. vor dem Kampfe zwischen den Kuru und Pâ*nd*u gesagt habe, ist nicht anzunehmen, dass der Nagnajit des Brâhma*n*a, dessen Sohn zudem Svarjit, nicht Çakuni, heisst, identisch ist mit dem Subala Nagnajit des M. Bhârata, insofern derselbe eben an diesem Kampfe betheiligt erscheint. Es ist mir aber auch sonst unwahrscheinlich, dass an dem Kampfe zwischen den Kuru und den Pa*n*câla, zwei so östlichen Völkern, die Gandhâra, ein so weit entferntes **) westliches Volk wirklich sollten aktiven Theil genommen haben: denn ich bezweifle überhaupt, dass jener Kampf sollte alle die Völker in Bewegung gesetzt haben, die das M. Bhârata daran Theil nehmen lässt: sollten nicht die Sänger des M. Bh., um die Bedeutung ihrer Sage noch um ein gutes Theil zu erhöhen, eine Menge ihnen grade bekannter Völker in den Kreis ihrer Dichtung gezogen haben, die theils zu der Zeit, wo dieselbe angeblich spielt, vielleicht noch gar nicht existirten, theils schwerlich sich um jenen Streit werden bekümmert haben? Was speciell die Gandhâra betrifft, so möchten sich zwei Gründe angeben lassen, wegen deren die Diaskeuasten des M. Bhârata dieselben mit den Kuru in so enge Verbindung gebracht haben könnten: entweder nämlich um sich etwa durch deren vorgespiegelte Urheberschaft des grossen Streites ihre bleibende feindselige Stellung zu ihren siegenden Gegnern und ihre unbrahmanischen Sitten (die dharmahantrî prajâ) zu erklären, oder (und dies ziehe ich vor) um den auf ihnen eben ihrer unbrahmanischen Sitten wegen lastenden Hass auch

*) Zu Danu, Danâyû, Dânava siehe Çatap. Br. I, 6, 3, 9. Dânavâ*h* erscheinen XI, 5, 5, 13.

**) Das Bewusstsein der weiten Entfernung der Gandhâra spricht sich auch in der von Windischmann Çankara p. 181 aus Chândogya VIII, 14 beigebrachten Stelle aus.

auf die mit ihnen verbündeten Kuru zu übertragen. Der Grund aber, weshalb die Völker des Nordwestens*), und speciell die Gandhâra, in der späteren Auffassung der Inder (welche übrigens auch der Atharva Sa*n*hitâ angehört, siehe Roth zur Lit. 41. 42.) eine so niedrige Stelle einnehmen, ergiebt sich am besten aus den bei Pâ*n*ini mehrfach erhaltenen Angaben: es waren danach dieselben auf dem alten Standpunkte, auf welchem einst auch die nach Osten wandernden Stämme gestanden hatten, stehen geblieben, sie hatten sich frei gehalten von der Hierarchie und dem Kastenwesen, die sich bei diesen als eine nothwendige Folge ihres Wohnens unter Leuten fremden Stammes entwickelten: bei den Weitergewanderten aber verwischte das spätere orthodoxe Bewusstsein die Erinnerung daran, dass auch sie einst so gelebt hatten, und liess sie, statt ihre eigenen nunmehrigen Verhältnisse als eine Veränderung der ursprünglichen zu erkennen, ihre bei den letzteren gebliebenen Sprachgenossen und Stammesbrüder als die Abtrünnigen betrachten und verabscheun.

Der Indus ist im Çat. Br. schon ganz dem Bewusstsein des Volkes entrückt, nur durch den Pferdehandel ward mit ihm und vielleicht auch mit den anliegenden Gegenden Turans noch Verbindung unterhalten. Es finden sich nämlich einmal durch Taurvaçâ*h* „Turvaça (Turan-) Pferde" die Rosse der Pa*n*câla bezeichnet XIII, 5, 4, 16: möglicher Weise ist aber Taurvaça ein bei der Einwanderung nach Osten mitgenommener Name für Pferd.

*) Ich füge hier eine hierauf Bezug habende Erklärung des Namens Surâsh*t*ra bei. Ihre Nachbarn die Sauvîra gehören (s. Lassen I, 822) zu den nicht brahmanisch lebenden Völkern und spricht sich der Hass gegen sie am klarsten aus im Râm. III, 53, 56, wo Sîtâ zu Râva*n*a sagt: „zwischen dir und Râma ist derselbe Unterschied, wie zwischen Surâsh*t*ra-Sauvîrakayo*h*." Surâsh*t*ra „das gute Königreich" wird wol das örtlich erste brahmanisch lebende Volk von den Völkern des Westens gewesen sein, und daher seinen übrigens erst bei Ptolemaeus (Lassen I, 105) gekannten Namen erhalten haben.

ausserdem eine zweite Redaction von Kâtyâyana, Gautama und Hârîta, welche mit V*r*iddha bezeichnet ist; eine zweite Redaction von Pracetas, B*r*ihaspati, Yama, Vyâsa, Sa*m*varta und Hârîta, welche mit B*r*ihat bezeichnet ist, und endlich neben Pulastya noch einen Laghu Pulastya.

Sir William Jones citirt in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Manu folgende Stelle aus der Einleitung zu Nârada's Gesetzbuch: „Manu schrieb die Gesetze Brahma's in hunderttausend Çloka, welche nach vierundzwanzig Gegenständen in tausend Capitel getheilt waren, und übergab das Werk dem göttlichen, Weisen Nârada. Dieser verkürzte es zum Nutzen der Menschen auf zwölftausend Çloka, und gab sie dem Sohne Bh*r*igu's, Sumati, welcher sie zur grösseren Bequemlichkeit der Menschen auf viertausend abkürzte. Die Menschen lesen nur die zweite Abkürzung des Sumati, während die Götter und Gandharbas das ursprüngliche Buch lesen, welches anfängt mit dem etwas veränderten fünften Çloka das jetzt auf Erden vorhandenen Werkes. Von Nârada's Abkürzung findet sich nur ein schöner Auszug des neunten ursprünglichen Titels: über die Verwaltung der Gerechtigkeit."

Unter dem Auszuge, welchen Sumati gemacht haben soll, kann, wie Jones bemerkt, nicht unser gewöhnlicher Text des Manu verstanden sein, da dieser nur 2685 (in unseren Ausgaben nur 2684) Çloka enthält. Jones vermuthet daher, dass mit demselben der V*r*iddha-Manu gemeint sei, welcher, wie er sagt, nicht mehr vollständig vorhanden ist. Die Citate aus dem V*r*iddha-Manu und B*r*ihan-Manu, welche ich bei den Juristen späterer Zeit finde, würden vermuthen lassen, dass ihnen diese Gesetzbücher noch vollständig vorgelegen haben. Ob es richtig ist, sie als verschiedene „Redaktionen" zu bezeichnen, wie ich ge-

than habe, wird sich natürlich erst nach Einsicht derselben entscheiden lassen.

Es kommt zunächst darauf an, das Gebiet der Gesetz-Litteratur äusserlich abzustecken, und zu wissen, wie viele eigentliche Dharmaçâstra wir bei den Indern zu suchen haben. Die obige Liste wird dieselben fast vollständig aufzählen. Sie ergiebt, wenn wir zu den sieben und vierzig Büchern von verschiedenen Verfassern noch die zwei und zwanzig Redactionen rechnen, zusammen neun und sechszig Dharmaçâstra *).

Das Indische Gesetz beginnt seine Sorge für den Menschen mit dem Augenblicke seiner Empfängniss, und begleitet ihn mit derselben bis nach seinem Tode. Der reiche Inhalt desselben lässt sich am leichtesten übersehen, wenn man ihn, wie dies in Yâjnavalkya's Gesetzbuche geschehen ist, in die drei Hauptmassen: âcâra, vyavahâra und prâyaçcitta zerlegt. Der erste Theil, âcâra (Herkommen, Sitte), umfasst die Verhältnisse der Kasten und deren häusliche und bürgerliche Pflichten. Der zweite Theil, vyavahâra (Prozess), behandelt die Rechtspflege, als eine besondere Pflicht des Königes. Der dritte, prâyaçcitta (Busse), zeigt die verderblichen Folgen zufälliger Verunreinigungen oder sündhafter Handlungen, und lehrt die Mittel, durch welche der Mensch sich wieder reinigen und jenen Folgen entgehen kann.

Diese drei Bestandtheile sind aber nicht in allen Gesetzbüchern gleichmässig behandelt. Es lassen sich namentlich die späteren Gesetzbücher nach dem Vorwalten oder gänzlichen Mangel des einen oder anderen Theiles charakterisiren. Bei Manu, welcher alle drei Theile ausführlich behandelt, will ich nur aufmerksam machen auf die offenbar späteren Zusätze, welche zu-

*) Râmadâsa in seinem Commentare zu Prabodhacandrodaya, Act V, çl. 6. erklärt dharmaçâstra durch: 18 Smriti und eben so viele Upasmriti.

weilen an ganz unpassenden Stellen eingefügt sind. Solche Zusätze und Wiederholungen finden sich besonders im neunten Buche. In Vish*n*u's Gesetzbuche ist der zweite Theil viel kürzer behandelt, während die Bestimmungen des ersten und dritten Theiles viel mannichfaltiger werden als bei Manu und Yâjnavalkya. Die Gesetzbücher des Daxa und des Parâçara enthalten gar keine Vorschriften über eigentliches Recht (vyavahâra), dagegen eine Menge von Bestimmungen über Reinigung und Busse.

Die übrigen Gesetzbücher liegen mir nicht vollständig vor. Ich sehe aber aus den Citaten bei späteren Juristen, dass das eigentliche Recht besonders ausführlich behandelt ist bei Nârada, Kâtyâyana, B*r*ihaspati, Pitâmaha, Vyâsa, Gautama und Vasish*t*ha. Vorschriften über Busse finden sich dagegen in sehr grosser Anzahl bei Vasish*t*ha, Gautama, Yama, Ça*n*khalikhita, Hârîta, Âpastamba und Sa*m*varta.

Es lässt sich erwarten, dass eine genauere Kenntniss dieses reich entwickelten Zweiges der Indischen Litteratur, welcher aus den verschiedensten Lebensverhältnissen seine Nahrung zieht, wesentliche Aufschlüsse über die Geschichte des Indischen Volkes geben werde. Von den sämmtlichen Gesetzbüchern sind aber bis jetzt nur die beiden des Manu und Yâjnavalkya allgemein zugänglich. Für die übrigen ist so gut wie gar nichts geschehen: Die Königl. Bibliothek zu Berlin besitzt seit einigen Jahren eine Sammlung von 16 Büchern, welche für Gesetzbücher *ausgegeben* wurden. Sie sind in Gildemeister's Bibliotheca Sanscrita § 443 — 458 unter der Ueberschrift Sm*r*itiçâstrâ*n*i verzeichnet. Da in Europa kein zweites Exemplar dieser, in Calcutta gedruckten, Sammlung vorhanden ist, so wird es nicht überflüssig sein, etwas Näheres über die einzelnen Bestandtheile derselben zu sagen. Ich führe sie in alphabetischer Ordnung

auf, und füge hinzu, was Colebrooke in seiner Einleitung zum Digest über die einzelnen Gesetzbücher sagt, und was sich aus den Citaten derselben bei Kullûka, Vijnâneçvara und Vîramiçra ergiebt.

1. A*n*giras. Colebrooke: „A short treatise ascribed to him, and containing about seventy couplets, is extant." Die Calc. hat 72 Çloka, welche von unreiner Speise handeln, und von der Busse, welche nach dem Genusse derselben zu vollziehen ist. Bei Vijnâneçvara und Kullûka finde ich im Ganzen 60 Çloka aus A*n*giras, 5 aus Madhyama-A*n*giras und einen aus B*r*ihad-A*n*giras, welche sich auf viele andere Verhältnisse beziehen, und von denen keiner in der Calc. steht,

2. Atri. Colebrooke: „A perspicuous treatise in verse, attributed to him, is extant." Die Calc. enthält ungefähr 400 Çloka, welche grösstentheils über Reinigung und Busse handeln. Die 6 Çloka, welche Vijnâneçvara aus Atri citirt, finden sich in der Calc. nicht.

3. Âpastamba. Colebrooke: „Âpastamba was author of a work in prose, which is extant, with an abridgement in verse." Die Calc. enthält 237 Çloka in 10 Capiteln. welche über Busse und Reinigung handel*n*. Die Citate aus Âpastamba bei Vijnâneçvara, Kullûka und Vîramiçra sind in Prosa, und beziehen sich nicht bloss aufBusse, sondern auch auf Sitte und Recht, namentlich auf Erbrecht.

4. Uçanas. Colebrooke: „His institutes in verse, with an abridgement, are extant." Dis Calc. hat 51 Çloka, welche über Mischkasten und deren Gewerbe handeln. Die Citate bei den Juristen beziehen sich auf alle Theile des Gesetzes, und finden sich nicht in der Calc.

5. Kâtyâyana. Colebrooke: „A clear und full treatise on law." Das Werk des Kâtyâyana in der Calc. heisst Karmapra-

dîpa (s. Weber oben p. 58 *). Es zerfällt in drei Prapâṭhaka, welche wieder in 29 Khaṇḍa getheilt sind, und im Ganzen 482 Çloka enthalten. Es enthält Vorschriften über Opfer. Dagegen beziehen sich die Citate aus Kâtyâyana's Gesetzbuch, deren ich über 400 bei den Juristen gefunden, auf eigentliches Recht.

6. Daxa. Colebrooke: „A law-treatise in verse dignified with this name." Die Calc. enthält 210 Çloka in 7 Adhyâya. Die Citate aus Daxa bei Vijnâneçvara, Kullûka, Vîramiçra und in Colebrooke's Digest finden sich alle in der Calc., bis auf eines, bei Kull. zu Manu 9, 88.

7. Parâçara. Colebrooke: „A work attributed to him is extant, with a commentary by Mâdhavâcârya." Die Calc. enthält 586 Çloka in 12 Adhyâya. Im vorletzten Çloka wird die Zahl der Çloka auf 592 angegeben. Die zahlreichen Citate aus Parâçara bei Vijnâneçvara, Kullûka und in Colebrooke's Digest finden sich fast alle in der Calc. Der Commentar von Mâdhava (Mâdhavîya) ist bekanntlich eine berühmte Rechtsauctorität im südlichen Indien. Da das eigentliche Recht in Parâçara's Gesetzbuch nicht behandelt wird, so hat Mâdhava diesen Theil in seinem Commentare ergänzt, s. Ellis, Transactions Lit. Soc. Madras, I, p. 23.

8. Bṛihaspati. Colebrooke: „The abridgement of his institutes, if not the code at large, is extant," Die Calc. enthält 66 Çloka, welche sich auf Geschenke beziehen. Wie wichtig Bṛihaspati's Gesetzbuch für eigentliches Recht ist, kann man schon daraus abnehmen, dass Vîramiçṛa allein über 350 Citate aus demselben erhält.

9. Yama. Colebrooke: „A short tract, containing 100 couplets, is ascribed to him." Die Calc. enthält 98 Çloka, welche sich nur auf Busse beziehen. Die Citate aus Yama, welche ich

*) Wo dasselbe fälschlich dharmaçâstra, wie p. 69 dharmasaṃhitâ, genannt ist statt smṛitiçâstra; smṛitisaṃhitâ. *A. W.*

gefunden, stehen nicht in der Calc. Vielleicht hat auch Colebrooke nicht das eigentliche Gesetzbuch gekannt, in welchem, wie aus den Citaten hervorgeht, auch andere Theile des Gesetzes behandelt werden.

10. Yâjnavalkya. Die Calc. enthält das wirkliche Gesetzbuch. S. die kritischen Anmerkungen zu meiner Ausgabe.

11. Vishnu. Colebrooke: „An excellent law-treatise in verse. A metrical abridgement of it is also extant." Die Calc. scheint das wirkliche Gesetzbuch Vishnu's vollständig zu enthalten, da da ich fast alle Citate in demselben gefunden. Es sind 100 Capitel, aber grösstentheils in Prosa. Nur die Einleitung und der Schluss und einzelne Stellen in der Mitte sind in Çloka. Das Buch enthält alle Haupttheile des Gesetzes; der vyavahâra ist kürzer behandelt als die Busse. Das ganze Werk scheint mir sehr wichtig zu sein.

12. Vyâsa. Colebrooke hat sein Gesetzbuch nicht besessen. Die Calc. enthält 4 Capitel in Çloka, welche sich auf die täglichen Pflichten der Kasten und âçrama und auf Schenkungen beziehen. Ich finde eine grosse Anzahl von Citaten aus Vyâsa, über alle Theile des Gesetzes, welche man in der Calc. vergebens sucht.

13. 14. Çankha und Likhita. Colebrooke: „They are the authors of a joint work in prose, which has been abridged in verse: their separate tracts in verse are also extant." Die Calc. enthält Likhita auf 3 Blättern in Çloka und Çankha auf 8 Blättern ebenfalls in Çloka. Ich finde sowohl Çankhalikhitau als Çankha gewöhnlich in Prosa citirt, und nur selten Çloka. Likhita allein wird überhaupt sehr selten citirt und dann in Çloka.

15. Samvarta. Colebrooke hat nur einen metrischen Auszug aus seinem Gesetzbuche gekannt. Die Calc. handelt in

dem Raghuvan*ç*a die über den angeblichen Koçala-König Nishadha den Urenkel Râma's und seinen Sohn Na*d*a handelnde Stelle bei, und hält diesen letztern für identisch mit Nala Naishadha dem Sohne des Vîrasena. Nach Lassen Indien I Anhang p. IX. XI bemerken indess einige Purâ*n*a ausdrücklich die Verschiedenheit beider, siehe Vish*n*up. p. 380. 386., und da Nala ein südlicher Fürst sein muss (nach dem Obigen), so scheint es allerdings nothwendig mit Lassen anzunehmen, dass der Nishadha (!) und sein Sohn Nala hier nur eine theilweise Erfindung und fälschliche Einschiebung der späteren Poeten (resp. dss angeblichen Raghuvan*ç*averfassers Kâlidâsa) sei. — Den Anaçnat Sâ*m*gamana und den Asat Pâ*n*sava habe ich bis jetzt noch nirgends gefunden: unter den Nachkommen des Sa*m*vara*n*a, als Urenkel desselben, als Enkel des Kuru und als Vater des Parîxit, ist ein Anaçvat genannt M. Bh. I, 3794, der aber wol schwerlich hier zu berücksichtigen sein wird, Sa*m*gamana ist ein Name des Yama s. Lassen Indien I, 767. —

Kuçri Vâjaçravasa aus dem Geschlechte der Gautama ward von Suçravas Kaushya (Kauçya: Sâya*n*a, es durch Kuçagotraja*h* erklärend) wegen falscher Anlegung des heiligen Feuers getadelt, wies denselben aber zurück, wie denn überhaupt die Koshâ*h* ihres falschen Ceremoniells wegen getadelt werden, da sie den, für welchen sie opfern, nur dadurch ins Verderben stürzen: X, 5, 7, 1—11.

Die Ka*m*katîya haben von Çâ*nd*ilya die Kunde des heiligen Feuers gelernt IX, 4, 4, 17: sie gehören wohl zu dem Stamme der Kata, Kâtya und Kâtyâyana*)?

*) Kata *Vaiçvâmitra* ist *R*ishi von *R*ik III, 2, 5, 6: Kâtya (ga*n*a Garga) Utkîla von III, 2, 2. 3 (woraus Vâj. S. 11, 49. 18, 75). Die Kuru-Kata sind genannt im ga*n*a Garga und resp. Lohita: es scheinen demnach die Kata in besonderer Verbindung mit den Kuru gestanden zu haben. Kâtyâyanî (ga*n*a lohita) heisst die eine Frau des

sessen, geht aus seinen verschiedenen Abhandlungen hervor. Von Indien aus ist schon vor längerer Zeit ein Abdruck mehrerer derselben ersprochen. Ein deutscher Missionär, Dr. Häberlin, hatte schon vor mehr als zwei Jahren eine Ausgabe von 30 der ältesten Gesetzgeber zu drucken begonnen. S. „das Ausland," 1847. April, No 93. Möchte dieselbe bald nach Europa gelangen.

Eine der nächsten Aufgaben, welche durch das vergleichende Studium der Indischen Gesetzbücher zu lösen sein wird, ist die Bestimmung des relativen Alters der einzelnen Gesetzbücher. Bei dem nahen Zusammenhange dieser Bücher mit dem Leben des Volkes bietet diese Aufgabe ein besonderes Interesse, und scheint mit nicht zu grossen Schwierigkeiten verbunden zu sein. Ich habe mich bemühet, den Anfang einer Lösung derselben zu erleichtern durch die Hinzufügung der Parallelstellen aus Manu zu meiner Uebersetzung des Yâjnavalkya. Einige Resultate einer solchen Vergleichung hoffe ich bald in Bearbeitungen einzelner Materien des Indischen Gesetzes mittheilen zu können.

Diese Vergleichung wird dann nicht bei den eigentlichen Gesetzbüchern stehen bleiben, sondern den Stoff derselben auch aus den epischen Gedichten und den Purâ*n*a herbeiziehen, in welchen einzelne Theile des Gesetzes in mannichfacher Form behandelt sind. Das zwölfte und dreizehnte Buch des Mahâbhârata enthalten eine grosse Masse gesetzlicher Bestimmungen. Wichtig ist auch die Behandlung der Herrscherpflichten in der Frageform (kaccit), Mahâbh 2, 151. u. f. und das damit vielfach übereinstimmende Râm, II, 109 in Gorresio's Ausgabe.

Die bisher erwähnten Forschungen beziehen sich auf einen verhältnissmässig späten Zeitraum. Zwischen der Staatsordnung aber, welche uns in unserem Manu als dem muthmasslich ältesten Dharmaçâstra, entgegentritt, und den Zuständen, welche sich in den ältesten Stücken der Veda abspiegeln, liegt eine lange Zeit

sind), nach Süden das der Pa*n*câla, zu welchem die Städte Kâmpîla, Paricaxâ, Kauçâmbî gehörten, und das sich mit seinen nordwestlichen Nachbarn, den Kuru, gleich ihnen Abkömmlingen der Bharata, zu einem Volke vereinigt hat. Zu dem Reiche der Kuru gehört Âsandîvat und wohl auch Kâroti (nebst Mash*n*âra und Sâcîgu*n*a aus dem Aitar. Br.): es umfasste, wie es scheint, den grösseren Theil des eigentlichen madhyadeça an der Yamunâ und Ga*n*gâ. Als ein südlicher Zweig der Kuru erscheinen die S*rin*jaya nördlich von der Revâ (?). Nördlich von diesen und südwestlich von den Kuru, in Mâlava, wohnten die Çvikna, Keçin, Daçapuru, Satvat, noch weiter westlich nahe der Sarasvatî die Matsya (im Epos an der Yamunâ). Dem Nordwesten gehören die Salva, Kekaya, Madra, Saindhava, Gandhâra an. Die nördlichen Völker werden nur im Allgemeinen als udîcyâs erwähnt, von südlichen nur die Nishadha in dem Namen ihres Königs Na*d*a Naishadha. — Der gewöhnliche Ausdruck für Ortschaft ist ardha*) (cf. I, 4, 5, 5. 5, 4, 5 unser *Ort?*), seltner grâma, nie nagara (jedoch im Ait. Br. Nagarin als nom. propr.): pura habe ich nur XI, 1, 1, 2 gefunden, wo ein Vergleich mit dem offnen oder geschlossnen Thore einer Stadt gemacht wird: häufiger findet sich pur, so III, 4, 4, 4**) wo von Belagerung gesprochen wird (tasmâd âhur upasadâ pura*m* jayantîti, yad ahopâsate, tenemâm mânushîm pura*m* jayanti). Die im Epos und zum Theil auch von Pâ*n*ini gekannten Städtenamen finden sich im Brâhma*n*akreise nicht genannt

*) so ist wol auch ardhadevam an der von Harisvâmin zu Çat. XIII. 5, 4, 5 aus *R*ik. IV, 4, 10, 8 (Ash*t*. III, 7, 18, 3) citirten Stelle zu fassen = Gebietsherr. Harisvâmin freilich fasst es anders als pûrvadeva*m* nâbhâgânâ*m* (!) devam îçvaram, s. Vâj. S. spec. II, 209.

**) die Stelle handelt von den drei Städten der Asura, der eisernen auf der Erde, der silbernen in der Luft, der goldenen am Himmel, von deren Eroberung (Vâj. S. V, 8) Agni oder vielmehr Çiva, dessen Nachfolger im Epos, den Namen Tripura erhält: s. Burnouf Bhâgav. III. préf. p. IX.

Die geschichtlichen Resultate lassen sich eben so bündig angeben, wie die geographischen: die meisten bedeutenden Namen des epischen Sagenkreises fehlen völlig: die, welche sich finden — wie Du*h*shanta, Nala, Janamejaya, Valhika, Nagnajit, Çikhan*d*in, Açvapati, Janaka — gehören theils nicht der engeren Sage des M. Bhârata oder Râmâya*n*a an, theils stehen sie daselbst in ganz andern Beziehungen, so dass man deutlich sieht, dass die spätere Sage die ursprünglichen Beziehungen verwischt und verändert hat. — Lassen hat für die Critik der Sage des M. Bhârata ein Grosses gethan, doch fürcht' ich, dass er oft, statt auf das Negiren und Zersetzen sich zu beschränken und für das Weitere auf ältere Nachrichten zu warten, Annahmen und Voraussetzungen supplirt hat, die ihrerseits häufig sich schwerlich werden vor der Critik halten können.

Das hier Gegebene behandelt nur die in dem weissen Yajus, in dem Kaushîtaki-, Chândogya- und Aitareya-Brâhma*n*a, also in einem verhältnissmässig kleinen und zwar nur der neuern Periode der Brâhma*n*aliteratur angehörigen Theile derselben enthaltenen Nachrichten: über das (mehr noch an der Sarasvatî als im Osten spielende) Pa*n*cavi*n*ça-Br. siehe oben p. 32 folg. Speciell hierher gehörig sind von den vorhandenen Brâhma*n*a und Âra*n*yaka noch: das Brâhma*n*a des Âçvalâyana (citirt von Yâjnikadeva zu Kâtyây. 2, 5, 18. 6, 6, 25.) und das Âra*n*yaka desselben (= Aitareya-Âra*n*yakam s. Colebr. I, 46. E. I. H. 3140 in fünf*) Âra*n*yaka und 18 adhyâya), das Taittirîya-Brâhma*n*a (nach M. Müller im Journ. of the As. Soc. of Bengal 1849 Juli p. 756 wahrscheinlich identisch mit dem Âpastamba-Brâhma*n*a) und das Taittirîya-Âra*n*yaka (s. oben p. 74 folg.), das Gopathabrâhma*n*a

*) Nach Sha*d*guruçishya im Beginn seines Commentars zu Kâtyâyana's Anukrama*n*î des *R*ik gehört dem Âçvalâyana nur das vierte Âra*n*yakam s. Colebr. I, 46 n.

etc., die sich ebenfalls wol an die epische Zeit anschliessen: ich mag aber auch die Hoffnung noch nicht aufgeben, dass nicht auch die älteren Brâhmana der Paingin, Vâshkala, Bhâllavin, Mânava, Çâtyâyanin etc. wieder in Indien aufgefunden werden, da sie ja zu Sâyana's und zum Theil zu Yâjnikadeva's Zeit noch existirt zu haben scheinen, wenn die ihnen entnommenen Citate daselbst nicht etwa früheren Commentaren entlehnt sind. Auch die Bibliothek des East-India-House birgt gewiss noch manchen werthvollen Schatz. Möchte die East-India-Company, die sich schon so grossartige Verdienste um die Vedastudien erworben hat, sich auch noch dazu entschliessen, einen genauen Catalog ihrer unschätzbaren Sanskrithandschriftensammlung anfertigen und herausgeben zu lassen. Es ist dies ein wirkliches Bedürfniss der Wissenschaft.

Aus den mir erst im Laufe des Drucks zugekommenen Werken, dem Nachtrage zu Lassens Indien I und dem zweiten Theile von Langlois's Uebersetzung des *R*ik, etc. füge ich noch folgendes bei:

Zu p. 161. Auch Lassen Indien I, Anhang p. XCIII hat sich Burnoufs Ansicht angeschlossen. — Zu p. 175. Dass es mehre Janaka gegeben hat, ergiebt sich aus Râm. V, 36, 20, wo sich Sitâ Janakânâ*m* kule jâtâ nennt. — râmâ*h* für „Frauen" findet sich auch M. Bh. I, 3039. — Auch im *R*ik asht. III, 113, 6 u. 7 Langlois II, 209 wird die Sitâ (sillon) göttlich verehrt. — Zu p. 178. Nâmî fils de Sapa erscheint als Schützling des Indra im *R*ik asht. IV, 99, 6 Langlois II, 428, doch ist er daselbst ein *R*ishi, nicht ein König. — Zu p. 200. Ob die Kuru schon im *R*ik als Volk genannt werden, kann ich nicht sagen, für die Pa*n*câla bezweifle ich es ganz entschieden. Der Königsname Kuru*n*ga aus dem achten Ma*nd*ala bei Colebr. I, 24 beweist nichts für einen Volksnamen Kuru, denn auch Yâska Nir. VI,

erste dieser beiden Çloka (2010) steht Mn. 9,321, während sich der zweite in unserem Manu nicht findet. — M. 12, 2014 stehen zwei Çloka aus Uçanas; 2048 ein Çloka, welchen ehemals Bhârgava in dem Âkhyâne râmacarite gesungen; 2089 zwei Çloka, welche Manu*h* Prâcetasa*h* in den râjadharmeshu gesprochen; 2666 zwei Çloka welche A*n*giras gesungen. An allen diesen Stellen scheinen wirkliche Citate statt zu finden; ob aus den noch jetzt vorhandenen Dharmaçâstra, kann ich freilich nicht entscheiden. M. 12, 1256 steht ein halber Çloka, welcher Mitâx. III, 57, b. 6. aus A*n*giras citirt wird. Dass sich das ganze zwölfte Buch des Mahâbhârata auf eine schon vorhandene reichhaltige Gesetzliteratur stützt, lässt sich schon jetzt nicht verkennen. Von welcher Bedeutung es für die Geschichte der Gesetzgebung und zugleich des Indischen Lebens sei, wird sich näher bestimmen lassen, wenn uns die Gesetzbücher selbst vorliegen werden.

Nachschrift. Noch vor dem Abdrucke obiger Notizen erinnert mich Herr Dr. Weber an die bei Wilson, Mackenzie Collection, vol. I, p. 19. u. f. verzeichneten Gesetzbücher. Die von mir gegebene Liste würde dadurch um folgende fünf Namen vermehrt werden: Ka*n*va, Cidambara, Bhâradvâja, Lohita und Çâ*nd*ilya. Aus Ka*n*va finde ich vier Citate im dritten Buche der Mitâxarâ. In demselben Buche finden sich Citate aus Bhâradvâja in Çloka, und aus einem Bhâradvâjag*r*ihya in Prosa. Im Vîramitrodaya findet sich eine Definition des Pfandes (âdhi) von Bhâradvâja. Çâ*nd*ilya wird ebenfalls im dritten Buche der Mitâxarâ einigemale citirt. Auch zu der Literatur der verschiedenen, durch b*r*ihat, v*r*iddha, laghu und ähnliche Zusätze bezeichneten Recensionen von Gesetzbüchern werden sich noch manche Nachträge geben lassen. Zu den oben erwähnten Namen, welche zugleich als Verfasser von sûtra und von Gesetzbüchern genannt werden, ist noch Bhâradvâja, und, da ich auch ein Vish*n*u-sûtra citirt finde, der Name Vish*n*u hinzuzufügen. — Ich wünsche, dass die vorstehenden Notizen die Aufmerksamkeit auf diesen Zweig der Indischen Literatur lenken, und bald aus reicheren Quellen reichere Mittheilungen über denselben veranlassen mögen.

A. F. Stenzler.

Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

Trotzdem, dass wir nun schon seit 48 Jahren eine Uebersetzung von 50 der vornehmsten Upanishad besitzen und seit 45 Jahren Colebrookes Angaben darüber in seiner berühmten Abhandlung über die Veda, ist doch verhältnissmässig bis jetzt nur ungemein Weniges für die Upanishad gethan worden: es haben sich um sie, und zwar noch dazu nur um einen verhältnissmässig geringen Theil derselben, nur wenige Namen seitdem verdient gemacht: zuerst nämlich und vor Allen der edle Ram-Mohun-Roy durch seine Ausgabe und Uebersetzungen der Kâ*th*aka-, Îçâ-, Kena-, und Mu*nd*aka-Upanishad, dann L. Poley durch Wiederholung derselben, und durch Herausgabe und theilweise Uebersetzung mehrerer Abschnitte aus dem V*r*ihad-Âra*n*yaka, ferner Fr. Windischmann durch Mittheilung vieler Stellen der Chândogya-Up. in seinem vortrefflichen Werke „Çankara", und durch Uebersetzung mehrer Abschnitte aus dem V*r*ihad-Âra*n*yaka so wie aller jener vier kleinen und fast der ganzen Chândogya-Upanishad *) in dem Werke seines Va-

*) Alle diese Uebersetzungen Windischmanns fehlen leider in Gildemeisters bibliotheca sanskrita s. seine praef. p. VI. Sie sind wohl zu unterscheiden von den aus Anquetils Uebersetzung geflossenen Stellen, welche alle Irrthümer derselben theilen, während jene genau an das Original sich anschliessen. — Ausser diesen sind noch von Fr. Windischmanns Hand mehre andre Uebersetzungen in dem Werke seines Vaters verstreut, so Manu I, 1—100. XII etc., der Vedântasâra, die bâlabodhanî, die Sânkhyakârikâ, das erste Buch der nyâyasûtra,

ters: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, in welchem, eben durch seine Hülfe die Philosophie der Upanishad ganz vortrefflich bearbeitet ist, endlich E. Roer durch die Herausgabe des V*r*ihad-Âra*n*yaka und der Chândogya-Upanishad, in der bibliotheca Indica (die übrigens noch nicht nach dem Continent gekommen ist).

Anquetil's Uebersetzung ist bisher zu sehr vernachlässigt worden: Poley p. 112 seiner Uebersetzung von Colebrookes Abhandlung über die Veda ignorirt sie völlig: Eckstein im Novemberheft des Journal asiatique 1836 p. 467 sagt kurzweg von der betreffenden Uebersetzung der N*r*isin*h*a-Up. „c'est une paraphrase avec fusion ou plutôt confusion du texte et du commentaire, le tout composé dans cet incroyable style latin d'Anquetil qui, lardé de formes persanes, offre un jargon à peu près inintelligible." Anerkennender hat sich Windischmann in der Vorrede seines Çankara p. XIV (1833) ausgesprochen *), und es ist keine Frage, dass in allen Fällen, wo man den Sanskrittext dabei hat, Anquetils Werk wirklich ganz entschieden die Stelle eines Commentars vertritt, wobei Einem noch dazu die Mühe erspart ist, sich durch die oft sehr langweiligen pûrvapaxa der indischen Commentare und Glossen hindurchzuwinden. Leider sind aber die Handschriften der Upanishad selbst, die nach Europa gekommen sind, theils in sehr schlechtem Zustande, theils nur sehr gering an Zahl **) und es wäre darum sehr wünschenswerth, dass man

viele Stellen aus den brahmasûtra (II, 1, 22—33. II, 2, 1—16. III, 2, 1—10 etc.), der Anfang der yogasûtra etc. Wir möchten Herrn Windischmann dringend ersuchen, einmal alle diese Uebersetzungen besonders abdrucken zu lassen, damit sie leichter zu benutzen sind.

*) Obwol grade für die Chând. Up. Anquetil wenig brauchbar ist

**) In Berlin finden sich ausser Îçâ, Kena, Kâ*t*haka, Mu*nd*aka, Mâ*n*-*d*ûkya, Aitareya, Chândogya, V*r*ihad-Âra*n*yaka, Taittirîya und Praçna nur noch Kaushîtaki, Atharvaçiras, Atharvaçikhâ, Aru*n*iyoga, Ha*n*sa, Paramaha*n*sa, Râmatâpanîya, Kaivalya, Am*r*itavi*n*du, N*r*isi*n*hatâpa-

ausserdem eine zweite Redaction von Kâtyâyana, Gautama und Hârîta, welche mit V*r*iddha bezeichnet ist; eine zweite Redaction von Pracetas, B*r*ihaspati, Yama, Vyâsa, Sa*m*varta und Hârita, welche mit B*r*ihat bezeichnet ist, und endlich neben Pulastya noch einen Laghu Pulastya.

Sir William Jones citirt in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Manu folgende Stelle aus der Einleitung zu Nârada's Gesetzbuch: „Manu schrieb die Gesetze Brahma's in hunderttausend Çloka, welche nach vierundzwanzig Gegenständen in tausend Capitel getheilt waren, und übergab das Werk dem göttlichen, Weisen Nârada. Dieser verkürzte es zum Nutzen der Menschen auf zwölftausend Çloka, und gab sie dem Sohne Bh*r*igu's, Sumati, welcher sie zur grösseren Bequemlichkeit der Menschen auf viertausend abkürzte. Die Menschen lesen nur die zweite Abkürzung des Sumati, während die Götter und Gandharbas das ursprüngliche Buch lesen, welches anfängt mit dem etwas veränderten fünften Çloka das jetzt auf Erden vorhandenen Werkes. Von Nârada's Abkürzung findet sich nur ein schöner Auszug des neunten ursprünglichen Titels: über die Verwaltung der Gerechtigkeit."

Unter dem Auszuge, welchen Sumati gemacht haben soll, kann, wie Jones bemerkt, nicht unser gewöhnlicher Text des Manu verstanden sein, da dieser nur 2685 (in unseren Ausgaben nur 2684) Çloka enthält. Jones vermuthet daher, dass mit demselben der V*r*iddha-Manu gemeint sei, welcher, wie er sagt, nicht mehr vollständig vorhanden ist. Die Citate aus dem V*r*iddha-Manu und B*r*ihan-Manu, welche ich bei den Juristen späterer Zeit finde, würden vermuthen lassen, dass ihnen diese Gesetzbücher noch vollständig vorgelegen haben. Ob es richtig ist, sie als verschiedene „Redaktionen" zu bezeichnen, wie ich ge-

than habe, wird sich natürlich erst nach Einsicht derselben entscheiden lassen.

Es kommt zunächst darauf an, das Gebiet der Gesetz-Litteratur äusserlich abzustecken, und zu wissen, wie viele eigentliche Dharmaçâstra wir bei den Indern zu suchen haben. Die obige Liste wird dieselben fast vollständig aufzählen. Sie ergiebt, wenn wir zu den sieben und vierzig Büchern von verschiedenen Verfassern noch die zwei und zwanzig Redactionen rechnen, zusammen neun und sechszig Dharmaçâstra *).

Das Indische Gesetz beginnt seine Sorge für den Menschen mit dem Augenblicke seiner Empfängniss, und begleitet ihn mit derselben bis nach seinem Tode. Der reiche Inhalt desselben lässt sich am leichtesten übersehen, wenn man ihn, wie dies in Yâjnavalkya's Gesetzbuche geschehen ist, in die drei Hauptmassen: âcâra, vyavahâra und prâyaçcitta zerlegt. Der erste Theil, âcâra (Herkommen, Sitte), umfasst die Verhältnisse der Kasten und deren häusliche und bürgerliche Pflichten. Der zweite Theil, vyavahâra (Prozess), behandelt die Rechtspflege, als eine besondere Pflicht des Königes. Der dritte, prâyaçcitta (Busse), zeigt die verderblichen Folgen zufälliger Verunreinigungen oder sündhafter Handlungen, und lehrt die Mittel, durch welche der Mensch sich wieder reinigen und jenen Folgen entgehen kann.

Diese drei Bestandtheile sind aber nicht in allen Gesetzbüchern gleichmässig behandelt. Es lassen sich namentlich die späteren Gesetzbücher nach dem Vorwalten oder gänzlichen Mangel des einen oder anderen Theiles charakterisiren. Bei Manu, welcher alle drei Theile ausführlich behandelt, will ich nur aufmerksam machen auf die offenbar späteren Zusätze, welche zu-

*) Râmadâsa in seinem Commentare zu Prabodhacandrodaya, Act V, çl. 6. erklärt dharmaçâstra durch: 18 Smriti und eben so viele Upasmriti.

weilen an ganz unpassenden Stellen eingefügt sind. Solche Zusätze und Wiederholungen finden sich besonders im neunten Buche. In Vishnu's Gesetzbuche ist der zweite Theil viel kürzer behandelt, während die Bestimmungen des ersten und dritten Theiles viel mannichfaltiger werden als bei Manu und Yâjnavalkya. Die Gesetzbücher des Daxa und des Parâçara enthalten gar keine Vorschriften über eigentliches Recht (vyavahâra), dagegen eine Menge von Bestimmungen über Reinigung und Busse.

Die übrigen Gesetzbücher liegen mir nicht vollständig vor. Ich sehe aber aus den Citaten bei späteren Juristen, dass das eigentliche Recht besonders ausführlich behandelt ist bei Nârada, Kâtyâyana, B*r*ihaspati, Pitâmaha, Vyâsa, Gautama und Vasish*t*ha. Vorschriften über Busse finden sich dagegen in sehr grosser Anzahl bei Vasish*t*ha, Gautama, Yama, Ça*n*khalikhita, Hârîta, Âpastamba und Sa*m*varta.

Es lässt sich erwarten, dass eine genauere Kenntniss dieses reich entwickelten Zweiges der Indischen Litteratur, welcher aus den verschiedensten Lebensverhältnissen seine Nahrung zieht, wesentliche Aufschlüsse über die Geschichte des Indischen Volkes geben werde. Von den sämmtlichen Gesetzbüchern sind aber bis jetzt nur die beiden des Manu und Yâjnavalkya allgemein zugänglich. Für die übrigen ist so gut wie gar nichts geschehen: Die Königl. Bibliothek zu Berlin besitzt seit einigen Jahren eine Sammlung von 16 Büchern, welche für Gesetzbücher *ausgegeben* wurden. Sie sind in Gildemeister's Bibliotheca Sanscrita § 443 — 458 unter der Ueberschrift Sm*r*itiçâstrâ*n*i verzeichnet. Da in Europa kein zweites Exemplar dieser, in Calcutta gedruckten, Sammlung vorhanden ist, so wird es nicht überflüssig sein, etwas Näheres über die einzelnen Bestandtheile derselben zu sagen. Ich führe sie in alphabetischer Ordnung

auf, und füge hinzu, was Colebrooke in seiner Einleitung zum Digest über die einzelnen Gesetzbücher sagt, und was sich aus den Citaten derselben bei Kullûka, Vijnâneçvara und Vîramiçra ergiebt.

1. A*n*giras. Colebrooke: „A short treatise ascribed to him, and containing about seventy couplets, is extant." Die Calc. hat 72 Çloka, welche von unreiner Speise handeln, und von der Busse, welche nach dem Genusse derselben zu vollziehen ist. Bei Vijnâneçvara und Kullûka finde ich im Ganzen 60 Çloka aus A*n*giras, 5 aus Madhyama-A*n*giras und einen aus B*r*ihad-A*n*giras, welche sich auf viele andere Verhältnisse beziehen, und von denen keiner in der Calc. steht,

2. Atri. Colebrooke: „A perspicuous treatise in verse, attributed to him, is extant." Die Calc. enthält ungefähr 400 Çloka, welche grösstentheils über Reinigung und Busse handeln. Die 6 Çloka, welche Vijnâneçvara aus Atri citirt, finden sich in der Calc. nicht.

3. Âpastamba. Colebrooke: „Âpastamba was author of a work in prose, which is extant, with an abridgement in verse." Die Calc. enthält 237 Çloka in 10 Capiteln. welche über Busse und Reinigung handel*n*. Die Citate aus Âpastamba bei Vijnâneçvara, Kullûka und Vîramiçra sind in Prosa, und beziehen sich nicht bloss aufBusse, sondern auch auf Sitte und Recht, namentlich auf Erbrecht.

4. Uçanas. Colebrooke: „His institutes in verse, with an abridgement, are extant." Dis Calc. hat 51 Çloka, welche über Mischkasten und deren Gewerbe handeln. Die Citate bei den Juristen beziehen sich auf alle Theile des Gesetzes, und finden sich nicht in der Calc.

5. Kâtyâyana. Colebrooke: „A clear und full treatise on law." Das Werk des Kâtyâyana in der Calc. heisst Karmapra-





dîpa (s. Weber oben p. 58*). Es zerfällt in drei Prapâthaka, welche wieder in 29 Khanda getheilt sind, und im Ganzen 482 Çloka enthalten. Es enthält Vorschriften über Opfer. Dagegen beziehen sich die Citate aus Kâtyâyana's Gesetzbuch, deren ich über 400 bei den Juristen gefunden, auf eigentliches Recht.

6. Daxa. Colebrooke: „A law-treatise in verse dignified with this name." Die Calc. enthält 210 Çloka in 7 Adhyâya. Die Citate aus Daxa bei Vijnâneçvara, Kullûka, Vîramiçra und in Colebrooke's Digest finden sich alle in der Calc., bis auf eines, bei Kull. zu Manu 9, 88.

7. Parâçara. Colebrooke: „A work attributed to him is extant, with a commentary by Mâdhavâcârya." Die Calc. enthält 586 Çloka in 12 Adhyâya. Im vorletzten Çloka wird die Zahl der Çloka auf 592 angegeben. Die zahlreichen Citate aus Parâçara bei Vijnâneçvara, Kullûka und in Colebrooke's Digest finden sich fast alle in der Calc. Der Commentar von Mâdhava (Mâdhavîya) ist bekanntlich eine berühmte Rechtsauctorität im südlichen Indien. Da das eigentliche Recht in Parâçara's Gesetzbuch nicht behandelt wird, so hat Mâdhava diesen Theil in seinem Commentare ergänzt, s. Ellis, Transactions Lit. Soc. Madras, I, p. 23.

8. Brihaspati. Colebrooke: „The abridgement of his institutes, if not the code at large, is extant," Die Calc. enthält 66 Çloka, welche sich auf Geschenke beziehen. Wie wichtig Brihaspati's Gesetzbuch für eigentliches Recht ist, kann man schon daraus abnehmen, dass Vîramiçra allein über 350 Citate aus demselben erhält.

9. Yama. Colebrooke: „A short tract, containing 100 couplets, ascribed to him." Die Calc. enthält 98 Çloka, welche sich nur auf Busse beziehen. Die Citate aus Yama, welche ich

*) Wo dasselbe fälschlich dharmaçâstra, wie p. 69 dharmasamhitâ, genannt ist statt smritiçâstra; smritisamhitâ. *A. W.*

gefunden, stehen nicht in der Calc. Vielleicht hat auch Cole brooke nicht das eigentliche Gesetzbuch gekannt, in welchem, wie aus den Citaten hervorgeht, auch andere Theile des Gesetzes behandelt werden.

10. Yâjnavalkya. Die Calc. enthält das wirkliche Gesetzbuch. S. die kritischen Anmerkungen zu meiner Ausgabe.

11. Vish*n*u. Colebrooke: „An excellent law-treatise in verse. A metrical abridgement of it is also extant." Die Calc. scheint das wirkliche Gesetzbuch Vish*n*u's vollständig zu enthalten, da da ich fast alle Citate in demselben gefunden. Es sind 100 Capitel, aber grösstentheils in Prosa. Nur die Einleitung und der Schluss und einzelne Stellen in der Mitte sind in Çloka. Das Buch enthält alle Haupttheile des Gesetzes; der vyavahâra ist kürzer behandelt als die Busse. Das ganze Werk scheint mir sehr wichtig zu sein.

12. Vyâsa. Colebrooke hat sein Gesetzbuch nicht besessen. Die Calc. enthält 4 Capitel in Çloka, welche sich auf die täglichen Pflichten der Kasten und âçrama und auf Schenkungen beziehen. Ich finde eine grosse Anzahl von Citaten aus Vyâsa, über alle Theile des Gesetzes, welche man in der Calc. vergebens sucht.

13. 14. Ça*n*kha und Likhita. Colebrooke: „They are the authors of a joint work in prose, which has been abridged in verse: their separate tracts in verse are also extant." Die Calc. enthält Likhita auf 3 Blättern in Çloka und Ça*n*kha auf 8 Blättern ebenfalls in Çloka. Ich finde sowohl Ça*n*khalikhitau als Ça*n*kha gewöhnlich in Prosa citirt, und nur selten Çloka. Likhita allein wird überhaupt sehr selten citirt und dann in Çloka.

15. Sa*m*varta. Colebrooke hat nur einen metrischen Auszug aus seinem Gesetzbuche gekannt. Die Calc. handelt in

227 Çloka über die vier Orden (brahmacârin, g*r*ihastha, vanaprastha und bhixu) und über Busse. Ich finde Citate, welche sich auf verschiedene Gegenstände des Rechtes, z. B. schriftlichen Beweis, Zinsen, Gewaltthat u. a. beziehen.

16. Hârita. Colebrooke: „Hârîta is cited as the author of a treatise in prose; a metrical abridgement of it is extant." Die Calc. enthält 7 adhyâya in Çloka, welche über die vier Kasten, die vier Orden und über Yoga handeln. Aus den Citaten sehe ich, dass das eigentliche Gesetzbuch in Prosa ist, aber mit Versen vermischt, und dass es alle drei Haupttheile des Gesetzes behandelt. Kullûka, zu Mn. 2, 246, citirt einen Çloka aus Laghu-Hârîta, welcher aber auch nicht in der Calc. steht.

Aus dieser Musterung geht hervor, dass unter den aufgezählten sechszehn Büchern nur vier eigentliche Gesetzbücher sind, nämlich die des Yâjnavalkya, Vish*n*u, Daxa und Parâçara. Dass die übrigen zwölf den eigentlichen Gesetzbüchern an Werth bei weitem nachstehen, lässt sich nicht bezweifeln.

Noch eine Täuschung glaube ich denjenigen ersparen zu müssen, welche sich etwa in Deutschland nach Hülfsmitteln zum Studium der Indischen Gesetzbücher umsehen. In der Chambersschen Sammlung der Königl. Bibliothek zu Berlin befindet sich eine Handschrift, No. 469, Nârada-Sa*n*hitâ, welche in dem Kataloge unrichtig für Nârada's Gesetzbuch ausgegeben wird. Es ist ein astrologisches Werk.

Andere Gesetzbücher, ausser denen des Manu und Yâjnavalkya, scheinen in der Chambersschen Sammlung nicht vorhanden zu sein; aber solche Werke, welche irgend einen Theil des Gesetzes behandeln, finden sich dort in nicht ganz kleiner Zahl. Für das Studium der Gesetzbücher selbst haben wir also die Hülfsmittel nur aus London und aus Indien zu erwarten. Dass Colebrooke die wichtigsten Gesetzbücher und Commentare be-

sessen, geht aus seinen verschiedenen Abhandlungen hervor. Von Indien aus ist schon vor längerer Zeit ein Abdruck mehrerer derselben ersprochen. Ein deutscher Missionär, Dr. Häberlin, hatte schon vor mehr als zwei Jahren eine Ausgabe von 30 der ältesten Gesetzgeber zu drucken begonnen. S. „das Ausland," 1847. April, No 93. Möchte dieselbe bald nach Europa gelangen.

Eine der nächsten Aufgaben, welche durch das vergleichende Studium der Indischen Gesetzbücher zu lösen sein wird, ist die Bestimmung des relativen Alters der einzelnen Gesetzbücher. Bei dem nahen Zusammenhange dieser Bücher mit dem Leben des Volkes bietet diese Aufgabe ein besonderes Interesse, und scheint mit nicht zu grossen Schwierigkeiten verbunden zu sein. Ich habe mich bemühet, den Anfang einer Lösung derselben zu erleichtern durch die Hinzufügung der Parallelstellen aus Manu zu meiner Uebersetzung des Yâjnavalkya. Einige Resultate einer solchen Vergleichung hoffe ich bald in Bearbeitungen einzelner Materien des Indischen Gesetzes mittheilen zu können.

Diese Vergleichung wird dann nicht bei den eigentlichen Gesetzbüchern stehen bleiben, sondern den Stoff derselben auch aus den epischen Gedichten und den Purâ*n*a herbeiziehen, in welchen einzelne Theile des Gesetzes in mannichfacher Form behandelt sind. Das zwölfte und dreizehnte Buch des Mahâbhârata enthalten eine grosse Masse gesetzlicher Bestimmungen. Wichtig ist auch die Behandlung der Herrscherpflichten in der Frageform (kaccit), Mahâbh 2, 151. u. f. und das damit vielfach übereinstimmende Râm, II, 109 in Gorresio's Ausgabe.

Die bisher erwähnten Forschungen beziehen sich auf einen verhältnissmässig späten Zeitraum. Zwischen der Staatsordnung aber, welche uns in unserem Manu als dem muthmasslich ältesten Dharmaçâstra, entgegentritt, und den Zuständen, welche sich in den ältesten Stücken der Veda abspiegeln, liegt eine lange Zeit



reicher Entwickelung, deren verschiedene Stufen der regsame Geist des alten Volkes gewiss nicht betrat, ohne sich auf einigen derselben durch gesetzliche Bestimmungen für einige Zeit zu befestigen. Es kommt also darauf an, die Vorläufer der Dharmaçâstra, auf welche ich in der Vorrede zu meiner Ausgabe des Yâjnavalkya (p. X,) hingewiesen, aufzusuchen. Manu's Gesetzbuch stellt sich keinesweges an die Spitze der gesetzlichen Literatur, sondern verweist schon auf frühere gesetzliche Bestimmungen. So erwähnt es (3, 16) Gesetze des Atri, Gautama und Çaunaka, und (8, 140) eine Vorschrift des Vasish*t*ha über die Höhe der Zinsen. Man darf dabei wohl nicht an die Dharma-Çâstra von Atri, Gautama und Vasish*t*ha denken. Von Çaunaka finde ich nirgends ein Dharmaçâstra erwähnt. Die beiden Abhandlungen über Adoption, Dattaka-Mîmâ*n*sâ und Dattaka-Candrikâ citiren Stellen aus einem Werke von Çaunaka in Çloka, welches nach Datt. Mîm. 31, 19. wahrscheinlich putra-sa*m*graha hiess. In der Mitâxarâ dagegen wird ein G*r*ihya von Çaunaka citirt, und dass der Verfasser unseres Mânava Dh. Ç. auf dieses zurückweist, ist nicht unwahrscheinlich. Weber hat oben p. 57. 69. 143 auf die Verwandtschaft des Inhalts der G*r*ihya-Sûtra mit einem Theile der Dharma-Çâstra hingewiesen, und die Vermuthung ausgesprochen, dass die letzteren aus den ersteren hervorgegangen *). Die Citate aus den Sûtra, welche ich bei den späteren Juristen finde, sprechen sehr für die Richtigkeit jener Vermuthung. Wenn man nach diesen Citaten urtheilen dürfte, so würde es freilich sheinen, als wäre das eigentliche Recht in den Sûtra weniger vertreten, als die anderen Bestandtheile des Gesetzes. Aber der Grad der Ausbildung des gerichtlichen Verfahrens in den Dharma-Çâstra berechtigt zu der Ver-

*) zumal ja Pata*n*jali Werke mit dem Namen dharmasûtra nennt s. p. 143. *A. W.*

muthung, dass auch dieser Gegenstand schon lange vor der Periode der Dharma-Çâstra vielfältig behandelt worden sei, und es ist wohl zu erwarten, dass auch frühere Bearbeitungen desselben zu Tage kommen werden. Unter den Verfassern von Sûtra, welche ich aus Webers Aufsätzen kennen gelernt habe, sind Manu, Vasish*th*a, Kâtyâyana, Baudhâyana, Âpastamba, Pâraskara und Laugâxi zugleich Verfasser von Dharma-Çâstra. Die Vermuthung liegt nahe, dass die einzelnen Dharma-Çâstra in engem Zusammenhange mit den gleichnamigen Sûtra stehen, (s. Weber, oben p. 69. Anm.). Dass dagegen zu den Sûtra wieder einzelne Uebergangspunkte in den Brâhma*n*a sich nachweisen lassen, hat ebenfalls Weber schon bemerkt (oben p. 57).

Es erregt ein peinliches Gefühl, über die wichtigsten Punkte Indischer Litteratur und Geschichte sich mit einzelnen muthmassenden Andeutungen begnügen zu müssen, während man die Ueberzeugung hat, dass sich die schönsten, vollständigsten Resultate ergeben würden, wenn es vergönnt wäre, die handschriftlich Quellen zu benutzen. Ich will indess schliesslich noch einige Punkte berühren, welche bei einer näheren Untersuchung der Gesetzbücher zu erwägen sind.

Zunächst wäre es wünschenswerth, dass Jemand, der mit der Veda-Litteratur vertraut ist, die zahlreichen Erwähnungen derselben bei Manu prüfte und erläuterte. Die allgemeine Bezeichnung veda und çruti kommt sehr oft vor. Das Wort sa*m*hitâ findet sich nur im eilften Buche, çl. 77. 200. 258 und 262. An der letzten Stelle wird eine *R*iksa*m*hitâ, Yaju*h*sa*m*hitâ und Sâmasa*m*hitâ erwähnt. Der Name Atharvan findet sich nur 11, 33: çrutîr atharvâ*n*girasi*h* kuryât. — Chandas steht 3, 188. 4, 95. 96. 97. 98. — Einzelne Hymnen (*r*ic oder sûkta): 2, 77. 181. 8, 106. 11, 119. 132. 249. 250. 251. 252. 254. 256. 259. 260 — Mantra sehr oft, ich erwähne nur 5, 86. 7, 217. 11, 256. —

Das Wort Brâhma*n*a kommt nicht vor. — Âra*n*yaka steht 4, 123. — Mit dem Veda wird der Kalpa genannt, 2, 140, und die Rahasyâni 2, 140. 165. 11, 262. Ersteren erklärt Kullûka durch yajnavidyâ, letztere durch upanishad. (s. noch Windischmann Çankara 52. 78. Lassen Indien I., 836. folg.) — Die Vedâ*n*ga werden 2, 141. 4, 98 erwähnt, und zwar sind deren sechs, 3, 185. — Ob unter den Anhängen (parib*ri*m*h*a*n*a) der Veda (12, 109) die A*n*ga, Mîmâ*m*sâ, Dharmaçâstra, Purâ*n*a u. s. w. zu verstehen sind, wie Kullûka will? Vergl. M. 12, 1354: vedâ a*n*gopab*ri*m*h*itâ*h*. —

Für die übrige Literatur ist wichtig 3, 232, wo neben dem Veda die Dharmaçâstra, Âkhyâna, Itihâsa, Purâ*n*a und Khila genannt werden. (Zu Khila sagt Kullûka: çrîsûktaçivasa*m*kalpâdîni. Vergl. 11, 250.). Dass Kullûka unter den Itihâsa das Mahâbhârata versteht, liess sich erwarten. Es findet sich indess im Manu keine Spur des Râmâya*n*a oder Mahâbhârata. Das Wort pâ*nd*u kommt nur einmal, in dem Namen der Mischkaste Pâ*nd*usopâka vor, 10, 37. Die Helden des Mahâbhârata werden nirgends erwähnt, dagegen die Könige Ve*n*a, Nahusha, Sudâs, Paiyavana (vergl. Böhtlingk, Chrestom. p. 317), Sumukha, Nimi, P*ri*thu 7, 41. 42. 9, 44. 66.

Wenn dagegen im Mahâbhârata sowol Manu als auch andere Gesetzgeber erwähnt werden, so wissen wir freilich im Allgemeinen, dass diese Männer längst berühmt waren, ehe die Dharmaçâstra abgefasst wurden, welche jetzt unter ihren Namen vorhanden sind. Es finden sich aber besonders im zwölften Buche des Mahâbhârata manche Stellen, welche auf die frühere Existenz unserer jetzigen Dharmaçâstra hinweisen. Man vergleiche z. B. M. 12, 1244 — 1246 mit Mn. 11, 73. 75. 76. 79. M. 12, 6077 mit Mn. 11, 180. und M. 12, 9406 mit Mn. 3, 76. Besonders wichtig aber ist M. 12, 2009, wo zwei Çloka erwähnt werden, welche Manunâ gîtau sveshu dharmeshu. Der

erste dieser beiden Çloka (2010) steht Mn. 9,321, während sich der zweite in unserem Manu nicht findet. — M. 12, 2014 stehen zwei Çloka aus Uçanas; 2048 ein Çloka, welchen ehemals Bhârgava in dem Âkhyâne râmacarite gesungen; 2089 zwei Çloka, welche Manu*h* Prâcetasa*h* in den râjadharmeshu gesprochen; 2666 zwei Çloka welche A*n*giras gesungen. An allen diesen Stellen scheinen wirkliche Citate statt zu finden; ob aus den noch jetzt vorhandenen Dharmaçâstra, kann ich freilich nicht entscheiden. M. 12, 1256 steht ein halber Çloka, welcher Mitâx. III, 57, b. 6. aus A*n*giras citirt wird. Dass sich das ganze zwölfte Buch des Mahâbhârata auf eine schon vorhandene reichhaltige Gesetzliteratur stützt, lässt sich schon jetzt nicht verkennen. Von welcher Bedeutung es für die Geschichte der Gesetzgebung und zugleich des Indischen Lebens sei, wird sich näher bestimmen lassen, wenn uns die Gesetzbücher selbst vorliegen werden.

Nachschrift. Noch vor dem Abdrucke obiger Notizen erinnert mich Herr Dr. Weber an die bei Wilson, Mackenzie Collection, vol. I, p. 19. u. f. verzeichneten Gesetzbücher. Die von mir gegebene Liste würde dadurch um folgende fünf Namen vermehrt werden: Ka*n*va, Cidambara, Bhâradvâja, Lohita und Çâ*nd*ilya. Aus Ka*n*va finde ich vier Citate im dritten Buche der Mitâxarâ. In demselben Buche finden sich Citate aus Bhâradvâja in Çloka, und aus einem Bhâradvâjag*r*ihya in Prosa. Im Vîramitrodaya findet sich eine Definition des Pfandes (âdhi) von Bhâradvâja. Çâ*nd*ilya wird ebenfalls im dritten Buche der Mitâxarâ einigemale citirt. Auch zu der Literatur der verschiedenen, durch b*r*ihat, v*r*iddha, laghu und ähnliche Zusätze bezeichneten Recensionen von Gesetzbüchern werden sich noch manche Nachträge geben lassen. Zu den oben erwähnten Namen, welche zugleich als Verfasser von sûtra und von Gesetzbüchern genannt werden, ist noch Bhâradvâja, und, da ich auch ein Vish*n*u-sûtra citirt finde, der Name Vish*n*u hinzuzufügen. — Ich wünsche, dass die vorstehenden Notizen die Aufmerksamkeit auf diesen Zweig der Indischen Literatur lenken, und bald aus reicheren Quellen reichere Mittheilungen über denselben veranlassen mögen.

A. F. Stenzler.

Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

Trotzdem, dass wir nun schon seit 48 Jahren eine Uebersetzung von 50 der vornehmsten Upanishad besitzen und seit 45 Jahren Colebrookes Angaben darüber in seiner berühmten Abhandlung über die Veda, ist doch verhältnissmässig bis jetzt nur ungemein Weniges für die Upanishad gethan worden: es haben sich um sie, und zwar noch dazu nur um einen verhältnissmässig geringen Theil derselben, nur wenige Namen seitdem verdient gemacht: zuerst nämlich und vor Allen der edle Ram-Mohun-Roy durch seine Ausgabe und Uebersetzungen der Kâ*th*aka-, Îçâ-, Kena-, und Mu*nd*aka-Upanishad, dann L. Poley durch Wiederholung derselben, und durch Herausgabe und theilweise Uebersetzung mehrerer Abschnitte aus dem V*r*ihad-Âra*n*yaka, ferner Fr. Windischmann durch Mittheilung vieler Stellen der Chândogya-Up. in seinem vortrefflichen Werke „Çankara", und durch Uebersetzung mehrer Abschnitte aus dem V*r*ihad-Âra*n*yaka so wie aller jener vier kleinen und fast der ganzen Chândogya-Upanishad *) in dem Werke seines Va-

*) Alle diese Uebersetzungen Windischmanns fehlen leider in Gildemeisters bibliotheca sanskrita s. seine praef. p. VI. Sie sind wohl zu unterscheiden von den aus Anquetils Uebersetzung geflossenen Stellen, welche alle Irrthümer derselben theilen, während jene genau an das Original sich anschliessen. — Ausser diesen sind noch von Fr. Windischmanns Hand mehre andre Uebersetzungen in dem Werke seines Vaters verstreut, so Manu I, 1—100. XII etc., der Vedântasâra, die bâlabodhanî, die Sânkhyakârikâ, das erste Buch der nyâyasûtra,

ters: die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, in welchem, eben durch seine Hülfe die Philosophie der Upanishad ganz vortrefflich bearbeitet ist, endlich E. Roer durch die Herausgabe des V*r*ihad-Âra*n*yaka und der Chândogya-Upanishad, in der bibliotheca Indica (die übrigens noch nicht nach dem Continent gekommen ist).

Anquetil's Uebersetzung ist bisher zu sehr vernachlässigt worden: Poley p. 112 seiner Uebersetzung von Colebrookes Abhandlung über die Veda ignorirt sie völlig: Eckstein im Novemberheft des Journal asiatique 1836 p. 467 sagt kurzweg von der betreffenden Uebersetzung der N*r*isi*n*ha-Up. „c'est une paraphrase avec fusion ou plutôt confusion du texte et du commentaire, le tout composé dans cet incroyable style latin d'Anquetil qui, lardé de formes persanes, offre un jargon à peu près inintelligible." Anerkennender hat sich Windischmann in der Vorrede seines Çankara p. XIV (1833) ausgesprochen *), und es ist keine Frage, dass in allen Fällen, wo man den Sanskrittext dabei hat, Anquetils Werk wirklich ganz entschieden die Stelle eines Commentars vertritt, wobei Einem noch dazu die Mühe erspart ist, sich durch die oft sehr langweiligen pûrvapaxa der indischen Commentare und Glossen hindurchzuwinden. Leider sind aber die Handschriften der Upanishad selbst, die nach Europa gekommen sind, theils in sehr schlechtem Zustande, theils nur sehr gering an Zahl **) und es wäre darum sehr wünschenswerth, dass man

viele Stellen aus den brahmasûtra (II, 1, 22—33. II, 2, 1—16. III, 2, 1—10 etc.), der Anfang der yogasûtra etc. Wir möchten Herrn Windischmann dringend ersuchen, einmal alle diese Uebersetzungen besonders abdrucken zu lassen, damit sie leichter zu benutzen sind.

*) Obwol grade für die Chând. Up. Anquetil wenig brauchbar ist

**) In Berlin finden sich ausser Îçâ, Kena, Kâ*th*aka, Mu*nd*aka, Mâ*n*-*d*ûkya, Aitareya, Chândogya, V*r*ihad-Âra*n*yaka, Taittirîya und Praçna nur noch Kaushîtaki, Atharvaçiras, Atharvaçikhâ, Aru*n*iyoga, Ha*n*sa, Paramaha*n*sa, Râmatâpanîya, Kaivalya, Am*r*itavi*n*du, N*r*isi*n*hatâpa-

in Indien wieder einmal das Augenmerk auf Sammlung der Upanishad richtete und die Engländer hierin ihren mogolischen Vorgängern nachahmten. —

Die Zahl der Upanishad ist noch durchaus nicht sicher zu bestimmen: von den zweiundfunfzig, die Colebrooke zum Atharva rechnet, finden sich nur neunundzwanzig bei Anquetil, nämlich 1. (bei Colebrooke) Mu*nd*aka (=4. bei Anquetil) 2. Praçna (=14). 3. brahmavidyâ (=25). 4. Xurikâ (=33.). 5. Cûlikâ (=41.). 6 u. 7. Atharvaçiras und Atharvaçikhâ (= 9 u. 23.). 8. Garbha (=28.). 9. Mahâ (=16.). 11. Prâ*n*a (=48). 12. Mâ*nd*ûkya (=31.). 19. Am*r*itavindu (=26). 20. Dhyânavindu (= 15.). 21. Tejovindu (= 27.). 22. Yogaçixâ (=20.). 23. Yogatattva (=21.). 25. Âru*n*îya (=35.). 28. Âtma (=24.). 34. N*r*isi*n*hottaratâpanîya (=50.). 35. 36. Kâ*th*aka (=37.). 37. Kena (=46). 38. Nârâya*n*a (=7.). 39. 40. Mahânârâya*n*a (=30.). 41. Sarva (=6.). 43. Paramaha*n*sa (=34.). 50. Kaivalya (=18.) 51. Jâbâla (=29.) Die übrigen 23 fehlen, dagegen enthält Anquetils Uebersetzung acht Upanishad des Atharva, die Colebrooke nicht unter den 52 aufzählt, nämlich 10. Ha*n*sanada 17. Âtmabodha (Colebr. I, 112.) 32. Schekl oder Pankl (! Çâkalya?) 42. Amrat Lankoul (Am*r*itâla*m*kâra?). 43. Amritanada. 46. Târaka. 47. Arkhi (Ârsheya?) 49. Çaunaka (Savank). Ausserdem sind darunter noch sechs zu den andern Veda gehörige Upanishad, die Colebrooke nicht als solche kennt: 8. Tadeva Y. 19. Çatarunîya (sämmtlich in schlechtester Gestalt): in Paris nur V*r*ihad-Âra*n*yaka, Kâ*th*aka, Mu*nd*aka, Aitareya: in Petersburg Nârâya*n*a, Kâlâgnirudra, Kaivalya, Garu*d*a, Âptavajrasûci, Nirâlamba, Çrîmaddatta, in Oxford ausser jenen zehn nur noch Nârâya*n*a, auf dem *E. I. H.* (wenigstens dem Cataloge nach) ausser denselben zehn nur noch Kaushîtaki, die andern drei Taittirîya-Up., Sarva, Tripura, Brahma, Nârâya*n*a, Rudra, Âtharva*n*îya-Rudra, Kâlâgnirudra, Ha*n*sa, Kaivalya, Mahâ, Atmabodha, Pai*n*gala, Garbha, Garu*d*a, N*r*isi*n*ha-Tâpanîya und Gopâla-Tâpanîya: also Alles in Allem in Europa nur 39 Upanishad, wenn nicht etwa im E. I. H. noch andre Mspte sind, deren Inhalt ich mir nicht notirt habe.

driya Y. 22. Çivasa*m*kalpa Y. 40. Purushasûkta Y. 44. Vâshkala *R*. 45. Tschakli (?) Y. Rechnet man hierzu noch die neun den andern Veda angehörigen Upanishad, die auch Colebrooke kennt: 1. Chândogya. 2. V*r*ihad-Âra*n*yaka. 3. Maitrâya*n*î. 5. Içâvâsya. 11. Aitareya. 12. Kaushîtaki. 13. Çvetâçvatara. 38. Ânandavallî. 39. Bh*r*iguvallî, so ergeben sich im Ganzen (29 + 23 + 8 + 6 + 9) fünfundsiebzig Upanishad: zu dieser Zahl treten nun noch 76. 77. die beiden Gopâla-Tâpanîya (Colebr. I, 110). 78—82. die Sundarî-Tâpanî. 83. Tripura. 84. Tripurî. 85. Skanda. 86. Kaula. 87. Gopîcandana. 88. Darçana. 89. Vajrasûci (Colebr. I, 112. 113. dem Çankara zugehörig s. Böhtlingk Verz. der auf Indien bezüglichen Handschriften im Asiat. Museum p. 3.) die wir durchaus nicht berechtigt sind, von der Upanishad-Literatur auszuschliessen, da sie sich selbst dazu rechnen und in dem Worte Upanishad durchaus nichts restringirendes liegt*), Poley hat sie darum auch in seine Classifikation der Upanishad aufgenommen, da er p. 109 (seiner Uebersetzung von Colebrooke's Abhandlung über die Veda) als deren dritte Klasse die aufstellt, „welche in späteren Zeiten als Träger besonderer Ansichten von Sekten dienten." Uebrigens möchte ich die Upanishad in andre Klassen theilen, als er es gethan hat. In die erste Klasse rechne ich die, welche den drei älteren Veda angehören, als welche dem Vedântasystem als Grundlage dienen, und zwar 1. die welche sich blos in diesen finden, also Vâshkala, Kaushîtaki, Aitareya, Tadeva, Çatarudriya, Tschakli (Vâlak-

*) hierher gehört nun ferner noch 90. die eigentliche Taittirîya-Up., ferner 91—93 drei Upanishad, die ich im Catalog des E. I. H. unter nro 1686 angegeben finde: Rudra, Âtharva*n*îya-Rudra, (daneben Kâlâgni-Rudra,) und Pai*n*gala: Ferner 94—95. die Petersburger Nirâlamba, Çrîmaddatta. Es werden sich auch sonst wol noch manche Namen hinzu finden, die Bhagavadgîtâ*h* nicht zu vergessen, welche Ça*n*kara Îçvaragîtâ nennt Colebr. I, 355.

hilya?) Maitrâya*n*î, Çvetâçvatara, Çivasa*m*kalpa, Purushasûkta, Îça, V*r*ihad-Âra*n*yaka, Châudogya; 2. diejenigen, welche sich *auch* im Atharva-Veda finden, also Kena, Kâ*t*haka, Ânandavallî, Bh*r*iguvalli, Mahâ-Nârâya*n*a.

Zur zweiten Classe rechne ich sämmtliche Atharva-Upanishad, als welche das Vedântasystem schon in seiner *Ausbildung* voraussetzen, und zwar in folgender Ordnung *) Zuerst stehen Mu*nd*aka, Praçna und Garbha, die sich noch ziemlich eng an die vorige Periode anschliessen und noch allgemeine Vedântafragen behandeln. 2. Die zweite Abtheilung bilden die sich speciell *nur* mit der Frage über das Wesen des âtman (der Allseele) beschäftigenden Upanishad, so Sarva, Yogaçixâ, Âtman, Âtmabodha, Tejovindu, Xurikâ, Cûlikâ, Am*r*itanada, Arkhi (ârsheya ?). 3. Die dritte Abtheilung bilden diejenigen Upanishad, in denen das Nachdenken sich ganz verknöchert und allein auf das mystische Wort aum (den Ausdruck der ewigen Position) gerichtet hat, das zwar gelegentlich auch schon in den älteren Upanishad behandelt wurde, aber darin noch nicht zu der unumschränkten Herrschaft über den Geist gelangt war: so Dhyânavindu, Yogatattva, Atharvaçixâ, Ha*n*sanada, Brahmavidyâ, Mâ*nd*ûkya, Târaka, Prâ*n*a, Çaunaka. 4. Eng zusammen mit dieser Abtheilung steht eine vierte, welche den Orden der sa*m*nyâsin behandelt, so Jâbâla, Paramaha*n*sa, Âru*n*îya. — 5. Die fünfte Abtheilung endlich, die sich jedoch ihrem Inhalte nach häufig mit den beiden vorhergehenden vermischt, bilden die sektarischen Upanishad, in denen der âtman (die Allseele) unter der Form eines bestimmten Gottes verehrt wird. Die ältesten derselben scheinen die den Rudra-Dienst bekennenden zu sein, da sich derselbe auf das

*) ich kann hier natürlich nur die Anquetilschen Oupnekhat, so wie die unter den Colebrookeschen, die durch ihren Namen ihren Inhalt kenntlich machen, berücksichtigen.

Çatarudriyam, welches sowol in der Taittirîya-Sanhitâ als der Vâjasaneyi-Sanhitâ steht, stützt, welche Upanishad denn auch in den hieher gehörigen Upanishad selbst mit grösster Devotion genannt wird: so Atharvaçiras, auch Jâbâla, Hansanada, Kaivalya, Kâlâgnirudra (ist wie die Çrimaddatta-Up. dem Nandikeçvara-Purâna entnommen s. Böhtlingk a. a. O. p. 7.), Amrat Lankoul (amritâlamkârai?) Eine weitere, spätere Entwickelung ist die Tripura-Up. (dem Catalog nach E. I. H. 1625 u. 1686), die Sundarî-Tâpanî und wol auch die Skanda-Up. — Die älteste Form, in welcher Vishnu als âtman verehrt wird, ist Nârâyana, da sich eine hieher gehörige Upanishad auch im Taittir. Âranyaka findet, nämlich die Mahânârâyanî: daneben noch die Nârâyana-Up. und Schekl (Çâkalya? oder Pankl!). Als Nrisinha wird der âtman verehrt in der Nrisinha-Tâpanîya. Als Hauptmittel zur Vereinigung mit ihm gilt die Vertiefung in das Wort aum, und in eine ihm geweihte Anushtubh, mit der die wunderlichsten Spielereien vorgenommen werden. Krishna wird genannt in der Âtmabodha und als Vâsudeva in der Amritavindu, als âtman aber wird er verehrt,*) in der Gopâla-Tâpanî (dem Catalog nach E. I. H. 1638. 2346.): ebenso wie Râma und die ihm heilige Formel in ähnlicher Weise in der Râma-Tâpanî vergöttert wird, deren zweiter Theil aus der Jâbâla Up. und der Târaka Up. zusammengeflickt ist. — Ueber die Zeit, der die Atharva-Up angehören, lässt sich nichts Genaues bestimmen: in ihren letzten Ausläufen reichen sie offenbar bis ins zwölfte Jahrhundert n. Chr.: ob noch weiter hinab? ist ungewiss, und könnte erst durch eine Einsicht in alle betreffenden Schriften selbst ermittelt werden. Mundaka, Praçna und Jâbâla**) sind äl-

*) die Bhagavadgîtâ upanishadah behandeln denselben Gegenstand, nur in alterthümlicherer Form.

**) zur Zeit der Jâbâla-Up. muss Benares schon Vârânasî geheissen haben.

ter als die Abfassung des Brahma-Sûtra, in welchem auf ihre Lehre Rücksicht genommen wird nach Colebr. I, 341. 343—45. Ob dasselbe noch andre der Atharva-Up. voraussetzt, muss abgewartet werden. Mâ*nd*ûkya und N*r*isi*n*ha sind älter als Gau*d*apâda, der Lehrer von Ça*n*kara's Lehrer Govinda, weil sie von ihm kommentirt sind, Atharvaçiras und Atharvaçikhâ sind älter als Ça*n*kara ihr Erklärer: Tripura endlich und Kaivalya älter als Bha*tt*a Bhâskara Miçra, weil er sie theils kommentirt, theils citirt hat: die Vajrasûci gehört angeblich dem Ça*n*kara an (dem ja auch, gewiss fälschlich, der Mohamudgara zugeschrieben wird). Für die übrigen Atharva Upanishad entbehren wir vor der Hand noch jedes Beweismittels für ihr Zeitalter *). Bei Anquetil finden sich zwar häufig die Zodiacalbilder genannt und dies würde allerdings mancherlei beweisen, die betreffenden Stellen sind aber stets den Commentaren entlehnt, die Texte selbst wissen, wenigstens wo ich sie kontrolliren konnte, nichts davon.

Im Folgenden nun gebe ich kurz den Inhalt der bei Anquetil übersetzten Upanishad oder vielmehr des resp. Textes, wo mir derselbe zu Gebote steht, an. Anquetil hat seine Uebersetzung nach zwei persischen Handschriften gemacht, die nur selten von einander abweichen, und die ihm 1775 aus Faisabad in Aude zukamen. Zwei andre Handschriften waren im Besitz von Ch. W. Boughton-Rouse nach Anquetils Vorrede p. V—VII: und auf der Bodleiana in Oxford in der Wilsonschen Sammlung nr. 399. 400 findet sich the translation of the Upanishad into Persian **) (one vol. half-bound: one in sheets): auch Sir W. Jones hatte eine Abschrift davon s. works XIII, 365. 366. —

*) Ecksteins Behauptung, dass die N*r*isi*n*ha-Uttara-Tâpanîya, denn nur *diese* hat er vor sich gehabt, vorbuddhistisch sei, ist *sehr* apokryph, siehe im Verlauf unter N*r*is-Up. — 100 Jahr Unterschied?!

**) Ich halte es nicht für überflüssig, hier kurz die Geschichte dieser Uebersetzung zu geben. Mohamed Dâra Schakoh, erstgeborner Sohn

I. Tschehandouk. excerptum. tom I, p. 15—97. 17 Capitel. Chândogya. Windischmann im Çankara (Vorrede p. XV) hat schon die hier übersetzten Abschnitte der Chândogya-Upanishad angegeben: „habemus in versione Anquetiliana primi capitis tantum quatuor priores sectiones (p. 15—21); desunt deinde sectiones 5. 6. 7.; sequuntur iterum duae (p. 21—23); finis autem (sect. 10 — 13) omissus est: sic etiam totum caput secundum cum duodecim prioribus sectionibus tertii. Integram invenimus reliquam tertii partem (p. 23—28.), caput quartum (p. 28—41 mit Ausnahme von k. 16. 17.), quintum (p. 41—50.), sextum (p. 50 — 65), septimum (pag. 65—79.), octavum (p. 79—97.)" also III, 5 —7, 10—13. IV, 1—24. V, 1—12 (auch ein grosser Theil von 13 ferner 15. 16. und die k. 18. 19. VI, 16. 17) fehlen bei Anquetil, wenn man nämlich die in den Handschriften fast durchgängig als Theil des Chândogya-Brâhma*n*a gezählte Chândogya-Upanishad in derselben Art zählt, als dies die Handschriften thun, was ich vorziehe: siehe oben p. 41. 42. — Einer Angabe am Schlusse des zehnten Buches nach, in Chamb. 135 (kha*nd*ânâm saptatyadhika*m* çatam ekam), enthält das ganze Werk 170 kleinere Abschnitte (ka*nd*ikâ): die acht Bücher nun, welche die Upanishad bilden, zählen deren nur 154, die beiden ersten müssen also zusammen sechszehn ka*nd*ikâ enthalten.

Das dritte Buch des Chândogya-Brâhma*n*a (das erste der Ch. Upanishad) beginnt mit einer mystischen Untersuchung über

des Schah Jehan, Schüler des Babu Lal (welcher nach Wilson As. Res. XVII, 295 eine nach ihm genannte monotheistische Sekte stiftete), liess Hejra 1067 (1656) mehre Pa*nd*it aus Benares nach Delhi kommen, und durch sie funfzig der vorzüglichsten Upanishad in das Persische übersetzen, um die Vedântalehre mit den Çûfismus zu verbrüdern. Dâra Schakoh ward 1657, bald nach Vollendung des von ihm angeordneten Werkes, auf Befehl seines herrschsüchtigen jüngeren Bruders Aurung Zeb getödtet. Aurung Zebs, des Kriegers, Namen ist in den Annalen der Geschichte eingetragen, Dâra Schakoh's, des Weisen, Namen ist nur Wenigen bekannt.

Sanatkumâra dem Nârada, man nennt ihn darum Skanda, weil er das Meer der Finsterniss durchschritt: tasmai mriditakashâyâya (rubiginem non-scientiae e corde Nâradae cum lavasset) tamasas pâram darçayati bhagavânt Sanatkumâras tam skanda ity âcaxate ||26|| Es ist nun zwar nicht ganz klar, wem hier der Name Skanda beigelegt wird, dem Nârada oder dem Sanatkumâra: da aber die epische Mythe mit dem hier zuerst erscheinenden Namen Skanda „Durchschreiter, Besieger," den Kriegsgott nennt, der ja auch Kumâra heisst *) und das Gelübde ewiger Keuschheit (kumâravratam) abgelegt hat (s. Vikramorv. 72, 15 ed. Bollensen.), und es danach scheint, als ob derselbe die weltliche Seite des Sanatkumâra Skanda, welcher die Finsternisse der Unwissenheit ebenso tapfer, wie er selbst die Feinde besiegt, vorstelle, so ziehe ich es vor, hier den Namen auf den Sanatkumâra und nicht den Nârada zu beziehen. —

Das zehnte Buch beschäftigt sich mit der Seele; ihrem Sitze im Körper uud ihrem Zustande, nachdem sie den Körper verlassen, d. i. ihrer Wanderung nach dem brahmaloka. Es beginnt: in dieser Brahmastadt (dem Leibe) ist ein kleines Lotusblumenähnliches Haus (das Herz), darin ist ein feiner Aether, und was wieder darin ist (die Seele also), das wollen wir er-

*) kumâra ist Çatap. Brâhm. VI, 1, 3, 17 einer der neun Namen des Agni (die andern acht s. oben p. 132. 140.) Kumâra heissen drei Rishi des Rik: ein Âtreya Rishi von V, 1, 2 Vâj. S. 15, 41. ein Âgneya von VII, 6, 12. 13. ein Yâmâyana von X, 12, 7. Kumârahârita ist Rishi von Vâj. S. 12. 69 — 72 s. oben p. 175. — Ich füge hier gleich eine Bemerkung über einen andern Namen des Kriegsgottes ein, den Namen Kârttikeya nämlich, der mir nicht von krittikâ abzuleiten scheint, sondern von dem (Çarad-) Monat Kârttika, in welchem man hauptsächlich Kriegszüge unternahm, so Pancatantra III, 36 kârttike vâtha caitre vâ vijigîshoh praçasyate | yânam utkrishtavîryasya çatrudeçe na cânyadâ || So lässt auch Sugrîva (Râm IV, 25, 12 folg.) erst die vier vârshikân mâsân vergehen, um sich dann kârttikîm samatikramya, zum Kriegszuge aufzumachen:

ren Dorfe? oder Dorfe der Ibhya?), wo er einen ibhya (oder Ibhya?) anbettelte, der gerade kulmâshân (sour gruel prepared by the spontaneous fermentation of the water of boiled rice. Wilson dict. II.) ass: der gab ihm davon und um sein Leben zu fristen isst er si , seine Frau aber an besseres Essen gewöhnt, (sâ ‚gra' eva subhixâ babhûva) verschmäht sie. Am andern Morgen beschliesst er dann, um der Noth abzuhelfen, zum Könige zu gehen, der gerade ein Opfer zu bringen im Begriff ist. Er schreckt dessen Priester durch Vorhersagung des Todes (mûrdhâ te vipatishyati), im Fall sie die Gottheit, die sie anzurufen im Begriff stehen, nicht vollständig kennen sollten. Der Opfernde wählt ihn darauf für den jenen zusammt gebührenden Opferlohn zum Priester und als solcher beantwortet er die Fragen der beschämten und erzürnten früheren Priester und bringt sie zum Schweigen. — Die zwölfte ka*nd*ikâ bietet das erste *) Beispiel einer wirklichen Thierfabel, deren uns noch mehre im Verlauf begegnen werden, siehe VI, 1 (ha*n*sa). 4 (*r*ishabha). 7 (ha*n*sa). 8 (madgu). Dem Baka Dâlbhya nämlich, oder sei es Glâva Maitreya (s. oben p. 38), der als fahrender Schüler umherzog (svâdhyâyam udvavrâja), kam ein weisser Hund zu Gesicht: zu dem kamen andre Hunde und sprachen „anna*m* no bhagavân âgâyatv açanâyâm avâ (?) iti, er sprach „kommt morgen früh wieder zu mir." Baka D. (oder Gl. M.) passte auf, und am Morgen kamen sie herangekrochen, der eine den andern am Schwanze haltend (wie die Priester sa*m*rabdhâ*h* = anyonyag*r*ihîtavasanaikadeçâ*h* 397), setzten sich und stimmten nun ihr Liedchen an (hi*m*cakru*h*): om

çântarâ*t*anâya prav*r*itta*h* | cf Â*t*a oben p. 35. — Ushasti selbst erscheint als Ushasta am Hofe des Janaka Vaideha V*r*ih. Âr. III, 4 (3 K), wo er von Yâjnavalkya zum Schweigen gebracht wird.

*) wenn man nicht etwa auch die matsya-Sage, oben p. 163, hinzu rechnen will: und den Indra als Vogel marka*t*a p. 39 oder kapi*n*jala p. 118, so wie den goldnen Vogel p. 193 (=Prajâpati M. Bh. XII, 10994).

adâmom pibâmo*m* devo varu*n*a*h* prajâpati*h* savitâ 'nnam ihâ "harad annapate 'nnam ihâharâharom iti ||12||. Dies heisst der çauva udgîtha. — Die ka*nd*ikâ 13 identificirt die verschiedenen Silben, welche beim Singen der *R*ic eingeschoben werden *), also hâu, hâi, i, û, e, hoyi, hi*m* s. M. Bh. XII. 10399. mit dem Winde, Monde, Feuer etc.

Wenn im dritten Buche sâmâvayavasambaddham dhyânam uktam, so wird dagegen im vierten samagrasâmasambaddham dhyânam behandelt. Zunächst wird das Wort sâman selbst erklärt: yat khalu sâdhu tat sâmety âcaxate, yad asâdhu tad asâmeti, tad utâpyâhu*h* sâmnainam upâgâd iti sâdhunainam upâgâd ity eva tadâhu*h* und ebenso asâmnainam upâgât für asâdhunainam u., ebenso sâmano bata für sâdhu bata und asâmano bata für asâdhu bata: wer so wissend sâdhu sâmety upâste, 'bhyâço ha, yad (spes est, quod) ena*m* sâdhavo dharmâ â ca gacheyu*h* upa ca nameyu*h* ||1||. Die folgenden ka*nd*ikâ enthalten eine mystische Identifikation der fünf und resp. sieben vidhi des sâman (nämlich hi*m*kâra*h*, prastâva*h*, udgîtha*h*, pratihâra*h*, nidhanam und resp. âdi*h* und upadrava*h* siehe oben p. 56.) mit der Dreiwelt und den Naturerscheinungen: sogar die Buchstaben, eingetheilt in svarâ*h*, ûshmâ*n*a*h* und sparçâ*h*, müssen dazu herhalten: es ist sehr begreiflich, dass die persischen Uebersetzer dieses ganze Buch ausgelassen haben.

Die ersten zehn ka*nd*ikâ des fünften Buches schildern die Sonne als den Honig der Götter: ihre östlichen Strahlen sind die östlichen Honigzellen (madhunâ*d*ya*h*), die *r*ic sind die Bienen, der *R*igveda ist das pushpam (die Blumen), ebenso gehören zu den Strahlen nach Süden die Yajus als Bienen, und der Yajurveda als Blumen, nach Westen die sâman und der Sâmaveda

*) *r*igaxarâ*n*i gîyante, tadvyatiriktâni vâcyaçûnyâni gîtisiddhyarthâni stobhâxarâ*n*i (hier) paribhâshyante 397.

Zweifel über die Richtigkeit jener Lösung aufstossen, und bleibt noch weitere 32 Jahre (Jahr heisst in dem Chând. Br. stets varsham) als Schüler bei Prajâpati: auch die dann erhaltene Lösung befriedigt ihn nicht dauernd, so dass er weitere 32 Jahre und als er auch dann noch nicht zweifellos ist, noch fünf Jahre als Schüler Prajâpati's bei ihm bleibt, woher denn die Rede stammt, dass Indra 101 Jahre bei Prajâpati brahmacaryam uvâsa: nach Verlauf dieser Zeit erhält er dann endlich von ihm die richtige Erkenntniss des âtman. An dieseLegende schliesst sich in ka*n*d. 13. 14 eine Art Gebet „möge ich die Brahmawelt erreichen!" çyâmâchabalam (?) prapadye, çabalâchyâmam (?) prapadye 'çva iva româ*n*i vidhûya pâpa*m*, candra iva râhor*) mukhât

Sitte der Raxas (=Asura) die Todten zu begraben (cf. Râmây. III, 8, fin.) während die Ârier dieselben früher meist, später immer verbrannten Vrih. Âr. IV, 14. M. V, 11 K.?

*) Es ist dies das erste Vorkommen des Namens Râhu im Vedakreise. Svarbhânu ist genannt *R*ik. IV, 32, 5—9 und Çat. Br. V. 3, 2, 2: er hüllte die Sonne in Finsterniss, welche Soma und Rudra (die Götter der Gewalt: ist soma hier der Mondgott, oder der personificirte Somatrank?) forttrieben: svarbhânur ha vâ âsura*h* sûryam tamasâ vivyâdha sa tamasâ viddho na vyarocata, tasya somarudrâv evaitat tamo 'pâhatâm, sa esho 'pahatapâpmâ tapati. — Varâhu (omnia egregia consumens! nach Sâya*n*a Rosen) ist RV. I, 121, 11 Beinamen V*r*itra's: nach Nir. V, 4, heissen ebenso „mâdhyamikâ devaga*n*â*h*" „in der Luft weilende Götterschaaren," die nach der daselbst angeführten Stelle des *R*ik goldne Cakra (Wurfscheiben) und eiserne Hauer haben, also wol eine Art Eber (varâh*a*), jedenfalls stürmische gewaltige Gottheiten, seien es nun (schwarze blitzgesäumte Sturmes-) Wolken, wie Yâska für varâh*a* will, (cf. W. F. Schwartz der heutige Volksglaube p. 26), oder andere Sturmeserscheinungen. Mit diesen varâhu (aus ava-râhu, herabstürmend, von der Wurzel ra*n*h?) setze ich den Râhu in Verbindung, der zwar in der epischen Poesie einen Drachenschwanz hat, der indogermanishen Sage nach aber vielleicht ursprünglich als ein Eber oder Wolf gedacht worden ist, cf. Grimm deutsche Mythologie 224. 225. 668—670. (Ob auch die Răhûga*n*a *R*ik I, 78, 5, das Geschlecht des Gotama s. oben p. 179, etwa „die stürmischen Schaaren" (?), hierher gehören?) — Si*n*hikâ (die Löwin), die Mutter des Râhu, erscheint Râm. IV, 41,

den devasushi: prâ*n*a, vyâna, apâna, samâna, udâna als die 5 brahmapurushân svargasya lokasya dvâragopân und das Herz überhaupt als den Sitz des âtman, dessen Einheit mit dem brahman nach k. 14 Çâ*nd*ilya*) erkannte. Wer dies erkennt, vereinigt sich (prapadyate) k. 15. mit der Natur und ihren Erscheinungen, auch mit dem *R*igveda, Yajurveda und Sâmaveda. Wer

*) Çâ*nd*ilya und Çâ*nd*ilyâyana gehören zu den bedeutendsten Auctoritäten der Sâmasûtra s. oben p. 45. 46. Im Çat. Br. ist Çâ*nd*ilya (und im Taitt. Âr. I. 22, 10 die Ça*nd*ilâ*h*) der Hauptlehrer über die Anlegung des heiligen Feuers (das sogar nach ihm benannt ist, çâ*nd*ile 'gnau IX, 1, 1, 43 = Çâ*nd*ilyad*r*ish*t*e 'sminn agnau. 5, 1, 68), so VII, 5, 2, 43. IX, 4, 4, 17 (lehrte die Kunde davon an die Ka*m*katîya). 5, 2, 15 (berichtet von Tura Kâvasheya, der in Kârotî das heilige Feuer anlegte). X, 1, 4, 10 (Gespräch darüber mit seinem Schüler Sâptarathavâhani). 3, 6, 11 (belehrt den Vâmakaxâya*n*a über den Lohn der Kunde). 6, 3, 2 (aus dem Commentar zu dieser ka*nd*ikâ ersehe ich, dass die obige, ihr sehr ähnliche Stelle der Chândogya-Up. die Çâ*nd*ilyavidyâ heisst cf. Colebr. I, 326, 340): nach 6, 5, 9 lernte er das Agnirahasyam von Kuçri, lehrte es an Vâtsya, dieser an Vâmakaxâya*n*a: die Stelle kehrt V*r*ih. Âr. Kâ*n*va VI, 5, 4, wieder, wo die Reihenfolge aber so ist: Kuçri, Vâtsya, Çâ*nd*ilya, Vâm. In zwei andern va*n*ça der Kâ*n*vaschule des V*r*ih. Âr. erscheint er ebenfalls als Lehrer des Vâtsya und als Schüler des Kâpya Kaiçorya II, 6, 3. IV, 6, 3: ebendaselbst k. 1 wird noch ein zweiter Çâ*nd*ilya genannt, als Lehrer des Âgniveçya und ein dritter als Lehrer des Kau*nd*inya, als Schüler des Kauçika I und des Gautama III. Ein Udara-Çâ*nd*ilya (ein nickname?) ist genannt Chând. III, I. Auch was Colebrooke I, 411 erzählt, bezieht sich wol auf einen andern, als den alten Çâ*nd*ilya, der übrigens noch nicht unter den *R*ishi des *R*ik erscheint, — Çâ*nd*ilyâyana, sein Sohn nach Sâya*n*a, belehrt IX, 5, 1, 64 den Daiyâmpâti in der prâcî diç über das heilige Feuer, er wird, zugleich mit dem Namen Celaka, als Auctorität citirt X, 5, 2, 3, und sein Sohn Jîvala Cailaki II, 3, 1, 34. (er ist *R*ishi von Vâj. S. 3, 9): ist der Pa*n*câlafürst Pravâha*n*a Jaivali s. oben p. 193 etwa sein Enkel? Nach Wilson dict. II. leiten sich die Kânjakubja-Brahmanen (= die Pa*n*cala) von Çâ*nd*ilya ab. Pravâha*n*a wird freilich ausdrücklich als Nicht-Brâhma*n*a und König genannt. — Ein Çâ*nd*ilîputra erscheint V*r*ih. Âr. VI, 5 in der Lehrerliste der Kâ*n*vaschule als Lehrer eines Mâ*nd*ûkîputra und Schüler eines Râthîtarîputra. —

behutsam zu gebrauchen ist, weil die persischen Uebersetzer vieles aus den Commentaren in den Text aufgenommen haben. — Der Inhalt der ersten 5 Capp. (p. 295—313) findet sich von Windischmann p. 1295. 1595—98 auseinander gesetzt, getreu nach Anquetils Uebersetzung. Der Anfang des ersten Capitels*) findet sich daselbst p. 1161. 1162 auch wörtlich übersetzt, jedoch sind hier aus der Uebersetzung des Sir. W. Jones, der früher diese Stelle gegeben hatte s. works XIII, 370, einige Abweichungen von der Anquetilschen Uebersetzung geflossen, so wenn W. übersetzt: „doch was sind sie? Andere, noch grössere, Gandharva's, Asura's, Râxasa's, Schaaren von Geistern, Piçâca's, Uraga's und Grâha's**) sehen wir der Zerstörung hingegeben", wo die gesperrten Worte für Anquetils „et khabsian et colubres magnos et astra" stehen: ferner in seiner Uebertragung des folgenden Satzes: „doch was sind sie? Andere, grösser noch, sind dem Wandel unterlegen. Grosse Flüsse sind vertrocknet, Berge weggerissen. Der Pol selbst bewegte sich von seiner Stelle. Die Leitseile der Sterne rissen. Die ganze Erde selbst wurde vom Gewässer überfluthet. Selbst Sura's (sollte wirklich im Texte surâh stehen?!) stürzten aus ihren Wohnungen," denn die Worte: „die Leitseile der Sterne rissen" fehlen ganz bei Anquetil, wo dafür „et arbores procerae omnes casurae et arbores parvae" steht. Es wäre nun überaus wichtig für diese (unbegreiflicher Weise bisher ganz unbeachtete), Stelle ein Mspt. zu vergleichen, da sie, besonders die berichtete Verrückung des Poles, falls sie wirklich im Texte steht und nicht

*) Windischmann (Çankara p. 52.) vergleicht dazu Manu VI, 76, und sagt davon: est sine dubio imitatio loci e Maitrâyanî-Upanishad translati a Jonesio: cf. Vedântasâra 27, 8, folg.

**) Jones hat grâhas „Drachen": an die neun grăha *Planeten* cf. M. Bh. 4, 48, wie Anquetil zu übersetzen scheint, ist also nicht zu denken. Bei Windischmann liesst man „Graha's", es sind da überhaupt die Längen der Vokale nicht angegeben.

von den persischen Uebersetzern und von Jones aus dem Commentare eingeschoben ist, von ungemeiner Bedeutung wäre. — Der Inhalt der ersten 5 Capp. ist in kurzen Worten der folgende: Der König B*r*ihadratha *) (cf. M. Bh. I, 228. II, 320) vom Stamme des Antschouak (?), von der Wichtigkeit der irdischen Dinge durchdrungen, übergiebt die Regierung seinem Sohne und bittet den Weisen Schalkaïn (Sâkâyana Wind. p. 1295. etwa Sâyakâyana? cf. oben p. 215 oder Çâlankâyana cf. oben p. 49.) um Belehrung über das Wesen des Geistes: dieser theilt ihm dann nach seinem eigenen Lehrer Maitra **) die Antworten mit, welche die Vâlakhilya (Bal Khel) von Prajâpati auf folgende Fragen erhielten: „Wer ist der Geist? wie und durch welches Verlangen bewogen theilt der selbst Bewegungslose, Verlangenslose Bewegung mit? Wie ist der Geist der Untheilbare in den Leibern getheilt? Da er rein und frei ist, wie nimmt er den Lohn guter und böser Werke an, und fällt in die Fesseln einer scheinbaren Existenz? wie kann das Selbst (der individuelle Geist), ein Theilchen des (allgemeinen) Geistes, seines Ursprunges vergessen? und wenn er dann wieder seine Selbstheit verlässt, wie vereinigt er sich wieder mit diesem?" — In dem ersten Cap. nun, wo B*r*ihadratha sich über die Nichtigkeit der Welt beklagt, findet sich eine Aufzählung von achtzehn berühmten Königen (in dem einen, vierzehn in dem andern Cod. Anquetils)

*) Es giebt mehre B*r*ihadratha, so heisst ein Vâhlîka M. Bh. I, 7001. ein Videhakönig Râm. I, 71. ein König von Magadha Lassen I, Anhang p. XXXI. ein A*n*gakönig M. Bh. XII. 924. 981. 1797.

**) Maitreya? cf. Glâva Maitreya p. 256: Maitreyî heisst die eine Frau des Yâjnavalkya V*r*ih. II, 4. IV, 3 (5 K.), die durch ihre Wissbegier sich der Maria des neuen Testaments gleichstellt (Kâtyâyanî der Martha). Maitreyî ist ferner ein Name der Ahalyâ s. oben p. 38. „Tochter der Mitrâ" dem schol. nach. Maitreya Kaushârava erscheint Aitar. VIII, 28 als Lehrer des Königs Sutvan Kairiçi Bhârgâya*n*a.

chen: der findet ihn dann nach langem Suchen, wie er sich unter einem Wagen die Krätze abschabt (pâmâ*n*a*m* kashamâ*n*am) und meldet es dem König: dieser nimmt 600 Kühe, einen goldenen Halsreif, und einen mit Mauleselinnen bespannten Wagen und bietet sie dem Rayikva als Lohn an, wenn er ihn belehren wolle über das Wesen der Gottheit, die er verehre: der weisst ihn aber schnöde zurück, und erst als der König ihm noch 400 Kühe mehr und seine eigene Tochter dazu anbietet, geht er darauf ein und lehrt ihm, dass das brahman sich äusserlich als vâyu, innerlich als prâ*n*a zeige, in diesen beiden Gestalten Alles umfassend und in sich vereinigend, (es ist dies die sa*m*sargavidyâ Colebr. I, 326.). Hieran schliesst sich dann noch eine kurze Erzählung, dass ein brahmacârin einst durch diese Kenntniss Essen von Kâpeya Çaunaka (dem purohita, Glosse) und Abhipratârin Kâxaseni erhalten habe, die ihm vorher seine Bitte darum abgeschlagen hatten. — Die Rayikva (Raikva) scheinen ein Geschlecht unter den Mahâv*r*isha zu sein, es heisst wenigstens hier an einer Stelle: te haite Rayikva-pa*rn*â nâma Mahâv*r*isheshu. Die Glosse erklärt M-shu freilich durch mahâpu*n*yeshu sâlagrâmaxetrasâmîpyât, also wol nicht als nomen proprium, siehe aber Roth zur Lit. p. 38. 40 aus der Atharva-Sa*n*hitâ, nach welcher Stelle (v. 5.) es scheint, als ob dieses Volk vorzüglich von Hautkrankheiten (takman, pâman) heimgesucht wurde. —

Die zweite Legende handelt von Satyakâma Jâbâla*).

vâpa, govikarta (Koch cf. M. Bhâr. IV, 36, wo aber govikart*r*i), pâlâgala (Läufer) — ist also ziemlich beträchtlich: s. Lassen Indien I, 810. 811. Ueber den xatt*r*i insbesondere s. eb. 634. 819. Nachträge p. CIV.

*) Siehe VI, 10. VII, 2 (Lehrer des Goçruti Vaiyâghrapadya). Er ist Schüler des Jânaki Âya*h*sthû*n*a nach V*r*ih. Âr. V, 4, 19. 20 (= VI, 3, 11. 12 Kâ*n*va), und Lehrer des Janaka Vaideha eb. III, 8, 14 (= IV, 1, 6 K.), welchem er manas als das brahman verkündete, ebenso wie XIII, 5, 3, 1 (= prap. 3, 5, 1) „mano vai sarve deva-

Als der Jüngling Satyakâma als fahrender Schüler auszog, konnte ihm seine Mutter Jabâlâ die Frage nach seinem Vater (ki*m*gotro nv aham asmîti) nicht beantworten: atibahv aha*m* caranti paricâri*n*i yauvane tvâm alabhe, er nennt sich daher nach ihrem (Geschlechts-) Namen Jâbâla. Hâridrumata*) Gautama, bei dem er sich als Schüler**) meldet, versieht zunächst das upanayanam für ihn, und übergiebt ihm dann 400 magere, schwache Kühe zur Hutung. Als im Laufe der Jahre diese sich auf 1000 vermehrt haben, macht er sich auf den Rath eines Stieres auf zur Heimkehr nach dem âcâryakulam: unterwegs wird er von dem Stiere, den andern Abend von dem Feuer, den dritten von einem herbeifliegenden ha*n*sa***), den vierten von einem zufliegenden madgu (jalakâka die Glosse, also Wasserkrähe, the diver in Wilsons dict.: der cod. liest übrigens maṅggu: die Wurzel ist masj,

tâ*h*" als sein Ausspruch citirt ist. Er wird auch Aitar. Br. VIII, 7 Colebr. I. 37 genannt. — Ein andrer Satyakâma ist der in der Praçna-Up. genannte Satyak. Çaivya, Schüler des Pippalâda. — Ein andrer Jâbâla, Mahâçâla (oder appellat.?) Aupamanyava, wird Çat. X, 6, 1, 1 (prap. 3, 1. 1) genannt, und V*r*ih. Âr. IV, 6, 2 erscheint in der Lehrerliste der Kâ*n*vaçâkhâ ein Jâbâlâyana Schüler des Mâdhyandinâyana und Lehrer des Uddâlakâyana. Die Jâbâla sind im Cara*n*avyûha als eine Schule des Vâjasaneya-Yajus genannt: ihrem Brâhma*n*a ist wol die Jâbâla-Up. entlehnt, die zum Atharva gerechnet wird: s. unten. Da die Aupamanyava zum Taitt. Yajus gehören (s. oben p. 68.) so finden wir das Geschlecht der Jâbâla bei allen Veda beschäftigt, mit Ausnahme des *R*ik, in dessen Brâhma*n*a es jedoch auch genannt ist. — Jâbâli heisst im Râmâya*n*a der eine Priester des Daçarat*h*a, ein Kaçyapide Râm I, 11, 9 Gorr.

*) Ueber Haridru, Hâridrava, Hâridravikam siehe Roth Nirukta Einleitung p. XXIII.

**) Der Lehrer redet den Schüler hier wie in den andern Upanishaden stets durch somya „Lieber" an, welches Wort also dann, wie im Taitt. Br., seine alte Bedeutung „somawürdig" ganz verloren hat: siehe Lassens Zeitschrift für die K. des M. VII, p. 272.

***) cf. M. Bh. XII, 10994 ha*n*so bhûtvâ'tha sauvar*n*as tvajo nitya*h* prajâpati*h* | sa vai paryeti lokâ*n*s trîn, atha sâdhyân upâgamat || und V, 1261 (Âtreyam) caranta*m* ha*n*sarûpe*n*a sâdhyâ devâ paryaprichanta.

majj) über die 16 kalâ (von jedem über vier) des brahman belehrt (Colebr. I, 326 sho*d*açakalâvidyâ cf. Praçna Up. III, 2.), so dass sein Lehrer (*âcârya*, so schon im Çat. Br. X, 1, 4, 10) über sein brahmakundiges Aussehen gewaltig erstaunt.

Die dritte Legende (Windischmann 1448. 49.) handelt von einem Schüler des Satyakâma Jâbâla, dem Upakosala Kâmalâyana (cf. Kâmalina*h* schol. zu P. IV, 3 104.). Er hatte zwölf Jahre dessen Feuer bedient, wurde aber, obwol jener alle andern Schüler belehrt entliess, nicht von ihm entlassen, trotz der Fürsprache von dessen Gattinn. Als nun einst S. J. verreist war, erbarmten sich die drei Feuer selbst der Traurigkeit des Up. und belehrten ihn selbst über die Allheit des brahman*), worüber ihm dann S. J. noch weitere Aufschlüsse ertheilte (es ist dies die Upakosalavidyâ Colebr. I, 326. 341).

Das siebente Buch enthält in ka*nd*. 1—10 eine andre, ziemlich verschiedene Recension von V*r*ih. Âr. V, 2—4 (VI, 1—3 Kâ*n*va) und zwar so, dass ka*nd*. 1 (der prâ*n*asa*m*vâda Colebr. I, 326 = der Wettstreit unter den prâ*n*âs Windischmann 1341. s. Burnouf Yaçna not. CLXX.) dem dritten (ersten Kâ*n*va), ka*nd*. 2 dem vierten (dritten K.) und ka*nd*. 3—10 dem zweiten Cap. entspricht: die ka*nd*. 11—24 ferner enthalten eine andre Recension der im Çat. Br. X, 6, 1, 1 folg. stehenden Legende. — Die zweite ka*nd*ikâ schliesst mit folgendem Çloka: yadâ karmasu kâmyeshu striya*m* svapneshu paçyati | sam*r*iddha*m* tatra (nämlich karma) jânîyât tasmint svapnanidarçane ||2|| **). — Die ka*nd*. 3—10 (Çvetaketu Âru*n*eya, Âru*n*i Gautama und Pravâha*n*a Jaivali

*) In k. 17 werden die Metalle aufgezählt: yathâ lava*n*ena (Salz! ist dies denn so kostbar?) suvar*n*a*m* sa*m*dadhyât, suvar*n*ena rajatam, rajatena trapu, trapu*n*â sîsam, sîsena loham, lohena dâru, dâru carma*n*aivam eshâ*m* lokânâm âsâ*m* devatânâm asyâs trayyâ vidyâyâ vîrye*n*a yajnasya virish*t*a*m* sa*m*dadhâti.

**) Die Traumdeuterei war damals also von entschiedenem Einflusse.

der Pa*n*câlakönig) sind von Windischmann 1673—1676 übersetzt „zum Beweis, dass die Lehre von der Seelenwanderung, die bei Manu XII (übers. ebend. p. 1662—1673) in voller Ausführung erscheint, ihre ersten Grundzüge und Umrisse schon in den Upanishaden habe." Ich hebe hier besonders die eine von Windischmann schon im Çankara 175. 176 mitgetheilte Stelle (k. 10.) aus: atha ya iha kapûyacara*n*â, abhyâço ha, yat te kapûyâ*m* yonim âpadyera*n* chvayoni*m* vâ sûkarayoni*m* vâ ca*nd*âlayoni*m* vâ: es gehört dies zu den frühesten Erwähnungen des Namens Ca*nd*âla in der Vedaliteratur (die erste geschieht im V*r*ih. Âr. IV, 1, 22 M. 3, 22 K.), derselbe kehrt wieder k. 24: tasmâd u haiva*m*vid yady api ca*nd*âlâyochish*t*am prayached âtmani haivâsya tad vaiçvânare huta*m* syât. Am Schluss werden in einem angeblichen Çloka, der eher Prosa ist, die fünf Hauptsünden angegeben (ganz ebenso wie Manu 9, 235 cf. V*r*ih. Âr. IV, 1, 22 M. 3, 22 K.): Gold-Diebstahl, Trunk, Brâhma*n*a-Mord, Ehebruch mit der Frau des Guru, und Umgang mit solchen, die die ersten vier verübt haben: tad esha çloka*h* | steno hira*n*yasya surâm piba*n*ç ca guros talpam âvasan brahmahâ caite patanti catvâra*h* pancamaç câcara*n*s tair iti: wer aber die fünf Feuer richtig kennt, der darf mit ihnen umgehen, ohne befleckt zu werden und bleibt rein. — Die Legende von Açvapati dem Kekayakönige und den ihn um Belehrung bittenden Brâhma*n*a, Uddâlaka Âru*n*i etc. in k. 11—24 ist schon von Colebrooke I, 84—88 übersetzt worden: siehe auch oben p. 179: es ist dies die vaiçvânaravidyâ Colebr. I, 326. 342.

Das achte Buch enthält, wie das siebente, zwei Legenden von Uddâlaka Âru*n*i (s. p. 175—77): und von der Belehrung seines Sohnes Çvetaketu über das Wesen der Gottheit. Die erste derselben findet sich in Windischmann's Çankara p. 134—140 übersetzt und deutsch in dem Werke seines Vaters p. 1616. 17., die zweite, k. 8—16, im Çank. p. 179—186 und deutsch resp.

p. 1737—40. Ich mache hier besonders aufmerksam auf das in k. 16 geschilderte Ordale; „einen Menschen mit gebundenen Händen führen sie herbei: „er hat gestohlen, macht die Axt glühend für ihn." Dieser wenn er der Thäter ist, dann macht er sich selbst unwahr, unwahr, sich in Lüge hüllend nimmt er an die glühende Axt, er verbrennt sich und wird dann getödtet (hanyate). Ist er aber der Nichtthäter, so macht er sein Selbst wahr, wahrhaft, sich in Wahrheit hüllend, wird er nicht gebrannt, alsdann wird er losgelassen." Es ist dies eins der so äusserst seltenen Beispiele, wo uns im vedischen Gebiete ein Rechtsfall vorkömmt. Die Strafe für den (verläugneten) Diebstahl ist danach der Tod, ganz entsprechend den harten, ebenfalls häufig auf Tod lautenden Bestimmungen darüber bei Manu (8, 34. 9, 276 siehe Stenzler juris criminalis veterum Indorum spec. p. 7. Bresl. 1842). — Aus ka*nd*. 14 ergiebt sich die *weite* Entfernung der Gandhâra von dem Schauplatze, dem das Chând. brâhma*n*a angehört. —

Das neunte Buch, ka*nd* 1—26 (Windischmann 1689—95. 1389—90) enthält die Belehrung des Nârada (s. oben p. 204.) durch Sanatkumâra (s. Lassen Indien I, 731.): im Anfange steht die wichtige, von Colebrooke*) I, 12 in der Uebersetzung, und im Texte zuerst von Windischmann Çankara p. 56, dann von Poley in seiner Uebersetzung der Colebrookeschen Abhandlung p. 4 mitgetheilte Stelle, die sich noch dreimal wiederholt in ka*nd*. 1 selbst, in ka*nd*. 2 und ka*nd*. 7, und aus welcher sich für die Zeit des Chând. Brâhma*n*a folgender reichhaltiger Literaturkomplex ergiebt: Der *R*igveda, Yajurveda, Sâmaveda, der Âtharva*n*a als der vierte, die Itihâsa und Pu-

*) Anquetil's Auktoritäten haben sich hier sehr kurz gefasst: er hat nur: ego quatuor Beid et omnes scientias legi et praecepta illorum scio et τὸν âtma non scio.

râ*n*a (s. p. 258) als der fünfte Veda; ferner der Veda der Veda d. i. dem Comm. nach die Grammatik; dann der pitryo (veda*h*), d. i. die Lehre von den Manenopfern; râçi*h* the art of computation (Arithmetik?); daiva*h* the knowledge of omens; nidhi*h* the revolutions of periods; vâkovâkyam *) the intention of speech (or art of reasoning); ekâyanam **) the maxims of ethics; devavidyâ, the divine science or construction of scripture (?); brahmavidyâ the sciences appendant on holy writ (or accentuation, prosody and religious rites); bhûtavidyâ the adiuration of spirits (?); xatravidyâ the art of the soldier; naxatravidyâ the science of astronomy; sarpadevajanavidyâ ***) the charming of serpents, the science of demigods (or music and mechanical arts). Mögen nun auch die Erklärungen Çankara's, denen Colebrooke gefolgt ist, nicht immer die richtigen sein, so ergiebt sich doch jedenfalls, dass hier nicht, wie dies sonst gewöhnlich bei dergl. Literatur-Aufzählungen in den Brâhma*n*a der Fall ist, blos an Theile der Brâhma*n*a selbst, sondern wirklich an besondere Werke zu denken ist: auffällig ist es, dass bei der reichen Vertretung der Astronomie und ihrer Hülfswissenschaften (naxatravidyâ, râçi*h*, daiva*h*, nidhi*h* s. oben p. 86. 100. 155.) kein Name auf Rechtsbücher hinweist, wenn man nicht xatravidyâ hieher ziehen will. —

*) Disputation: so Çat. Br. IV, 6, 9, 20 atha vâkovâkye brahmodyam vadanti und XI, 5, 6, 8 wird es von Sâya*n*a durch uktipratyuktirûpam brâhmanam erklärt.

**) Nach Colebr. I, 414 heisst ekâyana eine „Çâkhâ of the Veda", mit welcher die Lehren der Pâ*n*carâtra angeblich in Einklang stehen (cf. deren *ekânta*dharma Monotheismus im M. Bh. XII, 13549— 637) schon Colebrooke bezweifelt selbst die Existenz einer solchen Çâkhâ. Im V*r*ih. Âr. II, 4, 11 ist unter ekâyanam „das Zusammenfassende, Vereinigende" verstanden.

***) cf. sarpavidyâyâ ekam parva und devajanavidyâyâ ekam parva Çat. Br. XIII, 4, 3, 10. 11 (prap. 3, 1) siehe Vâjas. S. spec. II, 207. s. auch Çat. Br. X, 5, 4, 20.

brikate sind: vyâkara*n*am und niruktam könnten alllenfalls wol speciell auf Pâ*n*ini's Grammatik und Yâska's Nirukti sich beziehen, doch ist gar kein cogens da, weswegen nicht auch sie, wie dies bei kalpa= „die kalpasûtra" der Fall ist, nur im Allgemeinen *) die grammatische und lexikalische Literatur bezeichnen sollten. — Den Anfang des zweiten Abschnittes bildet eine bemerkenswerthe Stelle: tad etad satyam, mantreshu karmâ*n*i kavayo yâny apaçya*n*s tâni tretâyâm bahudhâ sa*m*tatâni, tâny âcaratha niyata*m* satyakâmâh „dieses ist Wahrheit! die Werke, welche die weisen Sänger in den mantra schauten, diese sind in der Tretâ vielfach ausgebreitet, diese übet ihr aus (Wind. fälschlich Imperativ), o ihr Wahrheitliebende!" Was ist nun diese Tretâ? Anquetil fasst sie = trayî „et in quibusque tribus Beid illa opera extensa, explicata sunt:" es verwiese also die Atharva-Up. wegen der Werke auf die drei älteren Veda, für sich die brahmavidyâ in Anspruch nehmend? aber der Atharva-Veda wird ja im Eingang ausdrücklich auch zu den geringeren vidyâ gerechnet! Ram Mohun Roy a. a. O. p. 29 übersetzt: they have been performed in various manners by three sects among Brahmans, namely Adhvaryu, Udgâtar, Hotar. You all continue to perform them etc. Windischmann endlich (p. 1319. 1451 und 1699.) und Poley fassen Tretâyâm = im Tretâ-Yuga, was wol die beste Erklärung ist. Es fällt demnach die Mu*nd*aka-Up. in eine Zeit, wo das Yugasystem schon völlig ausgebildet war, so dass man in die Tretâ (angeblich das Zeitalter der drei Opferfeuer: Lassen I, 500. M. Bh. XII, 13089.) die eigentliche Werkthätigkeit **) ver-

*) darum ist Roth's Ausführung (Einl. zur Nir. p. XV.) Bezugs des Nirukta haltlos: es hat sicher mehrere Nirukta gegeben, z. B. auch von Çâkapûr*n*i nach dem Vish*n*upurâ*n*a. Colebrooke I, 15, schloss hieraus, dass Çâkapûr*n*i mit Yâska identisch sei: statt the author of *the* Nirukta hätte er einfach übersetzen sollen of *a* Nirukta.

**) doch ist das in Widerspruch mit Manu I, 86, wonach in der Tretâ

Sanatkumâra dem Nârada, man nennt ihn darum Skanda, weil er das Meer der Finsterniss durchschritt: tasmai m*r*iditakashâyâya (rubiginem non-scientiae e corde Nâradae cum lavasset) tamasas pâram darçayati bhagavânt Sanatkumâras ta*m* skanda ity âcaxate ||26|| Es ist nun zwar nicht ganz klar, wem hier der Name Skanda beigelegt wird, dem Nârada oder dem Sanatkumâra: da aber die epische Mythe mit dem hier zuerst erscheinenden Namen Skanda „Durchschreiter, Besieger," den Kriegsgott nennt, der ja auch Kumâra heisst *) und das Gelübde ewiger Keuschheit (kumâravratam) abgelegt hat (s. Vikramorv. 72, 15 ed. Bollensen.), und es danach scheint, als ob derselbe die weltliche Seite des Sanatkumâra Skanda, welcher die Finsternisse der Unwissenheit ebenso tapfer, wie er selbst die Feinde besiegt, vorstelle, so ziehe ich es vor, hier den Namen auf den Sanatkumâra und nicht den Nârada zu beziehen. —

Das zehnte Buch beschäftigt sich mit der Seele; ihrem Sitze im Körper uud ihrem Zustande, nachdem sie den Körper verlassen, d. i. ihrer Wanderung nach dem brahmaloka. Es beginnt: in dieser Brahmastadt (dem Leibe) ist ein kleines Lotusblumenähnliches Haus (das Herz), darin ist ein feiner Aether, und was wieder darin ist (die Seele also), das wollen wir er-

*) kumâra ist Çatap. Brâhm. VI, 1, 3, 17 einer der neun Namen des Agni (die andern acht s. oben p. 132. 140.) Kumâra heissen drei *R*ishi des *R*ik: ein Âtreya *R*ishi von V, 1, 2 Vâj. S. 15, 41. ein Âgneya von VII, 6, 12. 13. ein Yâmâyana von X, 12, 7. Kumârahârita ist *R*ishi von Vâj. S. 12. 69—72 s. oben p. 175. — Ich füge hier gleich eine Bemerkung über einen andern Namen des Kriegsgottes ein, den Namen Kârttikeya nämlich, der mir nicht von k*r*ittikâ abzuleiten scheint, sondern von dem (Çarad-) Monat Kârttika, in welchem man hauptsächlich Kriegszüge unternahm, so Pa*n*catantra III, 36 kârttike vâtha caitre vâ vijigîsho*h* praçasyate | yânam utk*r*ish*t*avîryasya çatrudeçe na cânyadâ || So lässt auch Sugrîva (Râm IV, 25, 12 folg.) erst die vier vârshikân mâsân vergehen, um sich dann kârttikî*m* samatikramya, zum Kriegszuge aufzumachen:

die „Zwergscheibe" eine der beiden Mondsicheln, worauf auch der Name Tretâ „die dritte?" hinzuführen scheint. Der Yuga-Namen Khârvâ ist jedenfalls wol ursprünglich der Namen der einen Mondphase gewesen und von dieser entlehnt worden. Den Namen Pushya für Kali habe ich sonst noch nicht gefunden, doch ist hier wol M. Bh. XII, 13092 zu berücksichtigen, wo es heisst: „tatas tishye 'tha samprâpte yuge kalipuraskṛite" wo Tishya als Name des vierten Weltalters erscheint. Tishya ist aber (s. p. 99) der ältere Name des 6ten naxatra, das später (auch bei Pâṇ. III, 1, 106. Râm. II, 3, 2. 21) Pushya heisst. Wir haben also auch hier eine deutliche Beziehung der Yuga-Namen zu den Namen der Mondphasen. —

Die bis jetzt älteste*) Erwähnung der Yuga geschieht im 30sten Buche der Vâjas. S. und resp. im dritten des Taittirîya-Br. cf. oben p. 87 n., und zwar finden sie sich daselbst in Beziehung gesetzt zu dem Würfelspiel, das wol eben auch ursprünglich eine symbolische Darstellung des Wechsels der Zeiten und resp. Mondphasen gewesen sein mag: zwei ihrer Namen, Kṛita und Kali, sind gleichzeitig Namen von Würfeln, siehe Vâj. S. spec. II, 168 Roth in der Z. der D. M. G. II, 123. 124: und zwar heissen bei dem Spiel mit fünf Würfeln **) vier derselben

dhiḥ parvakâlas tayoḥ sadyaskâleti saṃjnokteḥ. — Kapardisvâmin ist als Commentator des Baudhâyana und Dhûrtasvâmin als Commentator des Âpastamba oben zu p. 80 nachzutragen, so wie Kṛityacintâmaṇi zu p. 57 als Commentator von Gobhila's çrautasûtra cf. Roth zur L. p. 55. 56.

*) Lassen hat in der Z. für die K. des M. V, 255—258 Indien I, 509. 510 es ziemlich plausibel gemacht, dass schon zu Megasthenes Zeit das System der vier Yuga bestand und drei derselben angeblich schon verflossen waren.

**) Dieses Spiel pañcikâ wird beim schol. zu Pâṇ. II, 1, 10 beschrieben: es wird mit fünf (offenbar auf der einen Fläche bezeichneten) kaparda gespielt: wenn alle nach oben oder nach unten fallen, so siegt der Werfende, liegt aber einer anders, so ist der Werfende (pâtayitṛi, devitṛi) von dem andern besiegt: die Stelle bei Mahîdhara zu Vâj. S. X, 28 (in der übrigens keine Aus-

gesagt werden wird. — Die fünfte ka*n*d*ikâ identificirt die braunen (pi*n*gala), weissen (çukla), blauen (nîla), gelben (pîta), rothen (lohita) Adern des Herzens mit den Strahlen*) der Sonne (siehe Windischmann 1353): es sind ihrer hundert eins (s. Praçna-Up. II, 1), durch die eine, welche zum Kopfe führt, verlässt die Seele den Körper: tad esha çloka*h*, çata*m* caikâ ca h*r*idayasya nâ*d*yas tâsâm mûrdhânam abhini*h*s*r*itaikâ | tayordhvam âyann am*r*itatvam eti vishvañgñg anyâ utkrama*n*e bhavanti ||6|| Die nächsten ka*n*d*ikâ, 7—12, Windischmann 1656—59 enthalten folgende Legende: Indra von den Deva und Virocana **) von den Asura waren 32 Jahr lang Schüler des Prajâpati, um den höchsten âtman zu erkennen: nach Verlauf der Zeit gebot er ihnen, sich zu schmücken, schön zu kleiden (sâdhvala*m*k*r*itau, suvasanau, parishk*r*itau) und dann in einem Wasserbecken (udaçarâve) sich zu beschauen: ihr Abbild erklärte er ihnen dann als den âtman: befriedigt kehrten sie heim: Virocana lebte nun, das Selbst verherrlichend (âtmânam mahayan), drum nennt man noch jetzt einen Nicht-Freigebigen, Unglaubigen, Nicht-opfernden einen „Asura"; denn das ist die Lehre der Asura, dass sie den Leichnam noch mit Speise, Gewand und Schmuck versehen, und dadurch jene Welt zu ersiegen meinen: tasmâd apy adyehâ 'dadânam açraddadhânam ayajanam âhur Âsuro batety, asurâ*n*â*m* hy eshopanishat, pretasya çarîram bhixayâ vasanenâla*m*kâre*n*eti sa*m*skurvanty etena hy amu*m* loka*m* jeshyanto manyante ***). Indra dagegen kehrt wieder um, da ihm

*) wie eine Landstrasse zwei Dörfer verbindet, so die Sonnenstrahlen die beiden Welten yathâ mahâpatha âtata ubhau grâmau gachatîma*m* câmu*m* caivam evaitâ âdityasya raçmaya ubhau lokau gachantîma*m* câmum ca.

**) Nach M. Bhâr. II, 2315 V, 1185 folg. ist er der Sohn des Daityafürsten Prahlâda. Sein Sohn ist Bali Vairocani Arj. Samâg. ed Bopp. V, 16. VIII, 19. und seine Tochter die Mantharâ Râmây. I, 27, 19 Schlegel, beide von Indra getödtet. — Vairocana heisst ein König von A*n*ga s. oben p. 228. — virocana ist ein Name der Sonne M. Bh. V, 4920.

***) bezieht sich dies etwa auch darauf, dass es dem Epos nach als

Zweifel über die Richtigkeit jener Lösung aufstossen, und bleibt noch weitere 32 Jahre (Jahr heisst in dem Chând. Br. stets varsham) als Schüler bei Prajâpati: auch die dann erhaltene Lösung befriedigt ihn nicht dauernd, so dass er weitere 32 Jahre und als er auch dann noch nicht zweifellos ist, noch fünf Jahre als Schüler Prajâpati's bei ihm bleibt, woher denn die Rede stammt, dass Indra 101 Jahre bei Prajâpati brahmacaryam uvâsa: nach Verlauf dieser Zeit erhält er dann endlich von ihm die richtige Erkenntniss des âtman. An dieseLegende schliesst sich in ka*n*d. 13. 14 eine Art Gebet „möge ich die Brahmawelt erreichen!" çyâmâchabalam (?) prapadye, çabalâchyâmam (?) prapadye 'çva iva româ*n*i vidhûya pâpa*m*, candra iva râhor*) mukhât

Sitte der Raxas (=Asura) die Todten zu begraben (cf. Râmây. III, 8, fin.) während die Ârier dieselben früher meist, später immer verbrannten Vrih. Âr. IV, 14. M. V, 11 K.?

*) Es ist dies das erste Vorkommen des Namens Râhu im Vedakreise. Svarbhânu ist genannt *R*ik. IV, 32, 5—9 und Çat. Br. V. 3, 2, 2: er hüllte die Sonne in Finsterniss, welche Soma und Rudra (die Götter der Gewalt: ist soma hier der Mondgott, oder der personificirte Somatrank?) forttrieben: svarbhânur ha vâ âsura*h* sûryam tamasâ vivyâdha sa tamasâ viddho na vyarocata, tasya somarudrâv evaitat tamo 'pâhatâm, sa esho 'pahatapâpmâ tapati. — Varâhu (omnia egregia consumens! nach Sâya*n*a Rosen) ist RV. I, 121, 11 Beinamen V*r*itra's: nach Nir. V, 4, heissen ebenso „mâdhyamikâ devaga*n*â*h*" „in der Luft weilende Götterschaaren," die nach der daselbst angeführten Stelle des *R*ik goldne Cakra (Wurfscheiben) und eiserne Hauer haben, also wol eine Art Eber (varâh*a*), jedenfalls stürmische gewaltige Gottheiten, seien es nun (schwarze blitzgesäumte Sturmes-) Wolken, wie Yâska für varâh*a* will, (cf. W. F. Schwartz der heutige Volksglaube p. 26), oder andere Sturmeserscheinungen. Mit diesen varâhu (aus ava-râhu, herabstürmend, von der Wurzel ra*n*h?) setze ich den Râhu in Verbindung, der zwar in der epischen Poesie einen Drachenschwanz hat, der indogermanishen Sage nach aber vielleicht ursprünglich als ein Eber oder Wolf gedacht worden ist, cf. Grimm deutsche Mythologie 224. 225. 668—670. (Ob auch die Rähûga*n*a *R*ik I, 78, 5, das Geschlecht des Gotama s. oben p. 179, etwa „die stürmischen Schaaren" (?), hierher gehören?) — Si*n*hikâ (die Löwin), die Mutter des Râhu, erscheint Râm. IV, 41,

ficirt und sind zur Durgâ, der **Frau** des aus Agni entwickelten Çiva geworden, die bekanntlich unter den Namen Kâlî (die dunkle, schwarze), Karâlâ, Karâlavadanâ, Karâlânanâ, Karâlamukhî, der Gegenstand eines blutigen Opferkultus wurde. Es ist offenbar eine bedeutende Zeit erforderlich für das Wort, um von der Bedeutung „dunkle, furchtbare Zunge des Feuers" zu der einer mit blutigen Opfern verehrten Göttin Kâlî, Karâlâ sich zu entwickeln, und da wir die letztere schon in Mâlati-Mâdhava, dem Drama des von Wilson in das achte Jahrhundert gesetzten Bhavabhûti finden, so muss hiernach die Mu*n*-*d*aka-Up. um ein **Bedeutendes** älter sein (falls nicht etwa die alte Bedeutung sich auch noch später neben der Volksauffassung erhielt). Der Dienst der Durgâ, Umâ, Pârvatî, lässt sich übrigens, wenn auch nicht aus dieser Stelle, so doch anderweitig in seinen Anfängen aus den Upanishaden des Yajus nachweisen, s. p. 78 und im Verlauf.

Wenn man über den Inhalt der Mu*nd*aka besonders uud der geistesverwandten Upanishaden Kâ*t*haka, Kena. Îça etc. selbst ein Urtheil abgeben sollte, so könnte dies nicht anders lauten, als dass wir in ihnen wirklich eine so majestätische, erhabene Anschauung von dem Wesen des Allgeistes antreffen, wie wir sie ausserhalb Indien schwerlich irgendwo ausser bei Spinoza finden konnten, ehe uns in diesem Jahrhundert die Hegelsche Philosophie auf denselben Standpunkt, und weiter hinaus, geführt hat. Der stolze Schlusssatz der Mu*nd*aka „er, der jenes höchste brahman erkennt, wird eben brahman" — quisquis deum intelligit, deus fit — hat mit Recht Anquetils Bewunderung erregt. Wir haben es aber hier und im Folgenden nicht speciell mit dem philosophischen, religions-geschichtlichen Gehalte dieser Schriften an und für sich, sondern mit den kritisch-antiquarischen Fragen zu thun, die sich an diese Texte knüpfen, und mit jenem blos in so fern als auch er wesentlich zu diesen gehört und zu ihrer

behutsam zu gebrauchen ist, weil die persischen Uebersetzer vieles aus den Commentaren in den Text aufgenommen haben. — Der Inhalt der ersten 5 Capp. (p. 295—313) findet sich von Windischmann p. 1295. 1595—98 auseinander gesetzt, getreu nach Anquetils Uebersetzung. Der Anfang des ersten Capitels *) findet sich daselbst p. 1161. 1162 auch wörtlich übersetzt, jedoch sind hier aus der Uebersetzung des Sir. W. Jones, der früher diese Stelle gegeben hatte s. works XIII, 370, einige Abweichungen von der Anquetilschen Uebersetzung geflossen, so wenn W. übersetzt: „doch was sind sie? Andere, noch grössere, Gandharva's, Asura's, Râxasa's, Schaaren von Geistern, Piçâca's, Uraga's und Grâha's **) sehen wir der Zerstörung hingegeben", wo die gesperrten Worte für Anquetils „et khabsian et colubres magnos et astra" stehen: ferner in seiner Uebertragung des folgenden Satzes: „doch was sind sie? Andere, grösser noch, sind dem Wandel unterlegen. Grosse Flüsse sind vertrocknet, Berge weggerissen. Der Pol selbst bewegte sich von seiner Stelle. Die Leitseile der Sterne rissen. Die ganze Erde selbst wurde vom Gewässer überfluthet. Selbst Sura's (sollte wirklich im Texte surâ*h* stehen?!) stürzten aus ihren Wohnungen," denn die Worte: „die Leitseile der Sterne rissen" fehlen ganz bei Anquetil, wo dafür „et arbores procerae omnes casurae et arbores parvae" steht. Es wäre nun überaus wichtig für diese (unbegreiflicher Weise bisher ganz unbeachtete), Stelle ein Mspt. zu vergleichen, da sie, besonders die berichtete Verrückung des Poles, falls sie wirklich im Texte steht und nicht

*) Windischmann (Çankara p. 52.) vergleicht dazu Manu VI, 76, und sagt davon: est sine dubio imitatio loci e Maitrâya*n*î-Upanishad translati a Jonesio: cf. Vedântasâra 27, 8, folg.

**) Jones hat grâhas „Drachen": an die neun grăha *Planeten* cf. M. Bh. 4, 48, wie Anquetil zu übersetzen scheint, ist also nicht zu denken. Bei Windischmann liesst man „Graha's", es sind da überhaupt die Längen der Vokale nicht angegeben.

von den persischen Uebersetzern und von Jones aus dem Commentare eingeschoben ist, von **ungemeiner** Bedeutung wäre. — Der Inhalt der ersten 5 Capp. ist in kurzen Worten der folgende: Der König **Bṛihadratha** *) (cf. M. Bh. I, 228. II, 320) vom Stamme des Antschouak (?), von der Wichtigkeit der irdischen Dinge durchdrungen, übergiebt die Regierung seinem Sohne und bittet den Weisen Schalkaïn (Sâkâyana Wind. p. 1295. etwa Sâyakâyana? cf. oben p. 215 oder Çâlankâyana cf. oben p. 49.) um Belehrung über das Wesen des Geistes: dieser theilt ihm dann nach seinem eigenen Lehrer **Maitra** **) die Antworten mit, welche die Vâlakhilya (Bal Khel) von Prajâpati auf folgende Fragen erhielten: „Wer ist der Geist? wie und durch welches Verlangen bewogen theilt der selbst Bewegungslose, Verlangenslose Bewegung mit? Wie ist der Geist der Untheilbare in den Leibern getheilt? Da er rein und frei ist, wie nimmt er den Lohn guter und böser Werke an, und fällt in die Fesseln einer scheinbaren Existenz? wie kann das Selbst (der individuelle Geist), ein Theilchen des (allgemeinen) Geistes, seines Ursprunges vergessen? und wenn er dann wieder seine Selbstheit verlässt, wie vereinigt er sich wieder mit diesem?" — In dem ersten Cap. nun, wo Bṛihadratha sich über die Nichtigkeit der Welt beklagt, findet sich eine Aufzählung von achtzehn berühmten Königen (in dem einen, vierzehn in dem andern Cod. Anquetils)

*) Es giebt mehre Bṛihadratha, so heisst ein Vâhlîka M. Bh. I, 7001. ein Videhakönig Râm. I, 71. ein König von Magadha Lassen I, Anhang p. XXXI. ein Aṅgakönig M. Bh. XII. 924. 981. 1797.

) Maitreya? cf. Glâva **Maitreya p. 256: **Maitreyî** heisst die eine Frau des Yâjnavalkya Vṛih. II, 4. IV, 3 (5 K.), die durch ihre Wissbegier sich der Maria des neuen Testaments gleichstellt (Kâtyâyanî der Martha). **Maitreyî** ist ferner ein Name der Ahalyâ s. oben p. 38. „Tochter der Mitrâ" dem schol. nach. **Maitreya** Kaushârava erscheint Aitar. VIII, 28 als Lehrer des Königs Sutvan Kairiçi Bhârgâyaṇa.

die trotz aller Hoheit doch verschwunden sind: ihre Namen sind sehr verstümmelt, lassen sich aber aus Jones's Uebersetzung und a[illegible] M. Bhârata I, 223—322 und II, 319 folg. wiederherstellen, und sie sind, wenn auch nicht zu synchronistischen Zwecken, wie schon Anquetil als unmöglich erkannte, doch von grosser Bedeutung, da sich darunter kein einziger der Namen findet, die der engeren Sage des M. Bhârata oder Râmâya*n*a angehören: es sind die folgenden: 1. Soudman = Sudyumna? Jones XIII, 370, nennt ihn Sudhumna: 2. Bhoudarman (fehlt in dem zweiten Mspt. Anquetils) = Bhûridyumna Jones: 3. Androuman (fehlt in A. 2.) = Indradyumna? Jones hat Indradhumna: 4. Kilashou = Kuvalayâçva Jones. 5. Djoudnaschou = (d. i. Mândhât*r*i) Yauvanâçva Jones. 6. Pramaschou = P*r*ithâçva? Avadhyâçva Jones. 7. Aschoupat = Açvapati. 8. Schaschband = Çaçavindu. 9. Hartschand = Hariçcandra? Havisehandra Jones. 10. Anbrik = Ambarîsha? Barishsha Jones. Statt 9 und 10 liest das zweite Mspt. Anquetils Sarang = S*r*injaya? 11. Nehek (Neheng Anqu. 2.) = Nahusha. 12. Braguestami? fehlt bei Jones. 13. Sourdjat = Çaryâti? Suryati Jones. Statt 12 und 13 liest das zweite Mspt. Parkia? und Sourdjat? 14. Hadjat = Yayâti. 15. Anrni (fehlt Anqu. 2.) = Anara*n*ya? Vikrava Jones! 16. Atschhersin (Atschehsin Anqu. 2.) Axayasena Jones, der noch einen Priyavrata zufügt, *et alii ab eis et* 17. Matrat (Harteheh Anqu. 2.) = Marutta. 18. Bhartheh (Tarteheh Anqu. 2.) = Bharata. *) —

*) Ich kann nicht umhin, hier specieller auf eine ähnliche Stelle im M. Bh. XII, 906—1042 aufmerksam zu machen, wo ebenfalls 16 alte Könige aufgezählt und ihre Thaten angegeben werden. Nârada tröstete damit den S*r*i*n*jaya Çvaitya (1052) über den Verlust seines Sohnes: sa cen mamâra S*r*i*n*jaya caturbhadrataras tvayâ | putrât pu*n*yataraç caiva mâ putram anutapyathâ*h*. Es sind dies die folgenden: 1. Marutta Âvixita 906—16, unter welchem ak*r*ish*t*apacyâ p*r*ithivî vibabhau caityamâlinî (!): v. 915+916 entsprechen der Liedstrophe im Çat. Br. XIII. 5, 4, 6 s. p. 210: es werden im M. Bh. mehre Maruttena gîtâ*h* çlokâ*h* über Rechtsfälle citirt, so V,

84, 13. Ausser ihm finde ich als Âtharvana noch genannt den Kabandha s. p. 217. Colebr. I, 18 den Bhishaj *R*ishi eines Liedes an die Heilkräuter Vâj. S. 12, 75—89. *R*ik. X, 8, 7., den B*r*ihaddiva *R*ishi von Vâj. S. 33, 80. *R*ik. X, 10, 8.

Ehe ich mich nun zu dem Atharvaveda selbst wende, habe ich noch von den mit den Atharvan so eng verbrüderten A*n*giras zu sprechen. Nève hat im essai sur le mythe des *R*ibhava*h* p. 225—44 alle auf sie bezüglichen Stellen des ersten Buches der *R*ik-Sanhitâ (und in einem appendix p. 393—400 ihre Stellung in der späteren Zeit) übersichtlich behandelt, wozu auch Benfeys trefflicher Artikel über sie im Glossar zum Sâma V. zu vergleichen ist. Der Name A*n*giras ist danach ursprünglich, wie fast alle dgl. Namen, appellativum und zwar des *Feuers* gewesen und dann Name der Priester geworden, die sich den Cultus des Opferfeuers *) besonders haben angelegen sein lassen. Es finden sich nun mehre Sagen, wonach ihnen dies Anfangs nicht vollständig und erst nach langen Schwierigkeiten gelungen sein soll, und in welchen sie, mit den Adityâs (die hier wol den echt brahmanischen Cultus repraesentiren sollen?) im Wettstreit erscheinend, diesen durch deren Priorität in Erlangung der Gunst des Agni unterliegen, Çatap. Br. III, 5, 1, 13 **). Kaush. Brâhm. 30, 6. Aitar. Brâhm. 3, 34. 6, 35, so dass ihre eigenen Priester (Ayâsya, Ghora, B*r*ihaspati) für jene opfern und denselben den Eingang in den Himmel verschaffen, wofür ihnen dem Çatap. Br. nach die Sonne als Opferlohn zu Theil wird, als deren Substitut bei den Menschen

*) es ist befremdend, dass wir im Zend weder den Agni, noch die A*n*giras nachweisen können: ich würde sonst entschieden der Ansicht sein, dass die A*n*giras die gemeinsamen persa- und indo-ârischen Vorväter sind. Es ist jener Umstand um so befremdender, als ja die slavischen Völker, die doch offenbar bis in ziemlich späte Zeit mit den PersaÂriern in Verbindung geblieben sind, das Wort ogni bewahrt haben.

**) dvayyo ha vâ agre idam prajâ âsur âdityâç caivâ*n*girasaç ca etc.

palâda?) hergeleitet, der sie seinem Schüler Satkam = Satyakâma verkündete. Das folgende Cap. behandelt die verschiedenen Namen des âtman als Sonne, Rudra, Brahma, Hira*n*yagarbha etc., und werden hier, wie überhaupt in dieser ganzen Upanishad, sehr viele Verse aus dem Veda (in alio mantr του Beid) zur Bekräftigung angeführt. Auf p. 338 folg. wird der yoga, die mystische Versenkung in das Wesen des paramâtman (der Allseele) in seine Einheit mit dem jîvâtman, der Einzelseele behandelt (Windischmann 1441. 1472 n.) Auf p. 349 schliesst die dem B*r*ihadratha von Schalkaïn mitgetheilte Belehrung der Vâlakhilya durch Prajâpati, die man nur seinem Sohne oder seinem geliebten Schüler ertheilen darf. Das folgende Cap. enthält die Belehrung des B*r*ihadratha durch Schalkaïn selbst bis p. 353. Nach p. 355 sind die vier Veda *et alii libri divini* nebst allen lebenden Wesen aus dem prâ*n*a entstanden; ist hier unter dem *et alii libri divini* etwa eine ähnliche Aufzählung, als wir p. 266 in der Chândogya Up. fanden, versteckt? — Auf p. 359 folg. finden wir eine ähnliche Classifikation der Natur als Vâj. S. X, 10 — 14. Agni wird mit der gâyatrî, dem triv*r*itstoma, einem Sâman, den zwei Monaten des Vasanta, dem prâ*n*a, den 28 naxatra, den acht Vasu und der prâcî diç in Verbindung gesetzt; Indra dagegen (sollte er nicht mit Agni hier die Stellen tauschen?) mit der trish*t*ubh, dem pa*n*cadaça stoma, einem Sâman, den zwei Monaten des Sommers, dem vyâna, dem Monde, den 11 Rudra und und der daxi*n*â diç; Vâyu ferner mit der Jagatî, dem saptadaça stoma, einem Sâman, den zwei Regenmonaten, dem apâna, dem Planeten Venus (!), den 12 Zodiacalbildern (!), der pratîcî diç; Vasudeva (!) ferner mit der anush*t*ubh, dem ekavi*n*ça stoma, einem Sâman, den zwei Herbstmonaten, dem samâna, dem proun (!) und sadeh deïouta (= satyasya devatâ?), der udîcî diç; Varu*n*a endlich mit der Ushnih (? Oupnekhat Anqu.), dem tri*n*ava

und trayastri*n*ça stoma, zwei Sâman, den beiden Winter- und den beiden Thau-Monaten, dem udâna, dem Planeten Jupiter (!) und dem Monde, und der ûrdhvâ diç. Hieran schliesst sich noch der Planet Saturn (!), der Râhu und Ketu, die Schlangengenien, die Menschen, die Vögel, die ça*r*abha, die Elephanten etc., die mit der avâcî diç in Verbindung gesetzt werden. — Mir scheint es nun höchst fraglich, dass die Planeten und Zodiacalbilder wirklich im Texte genannt sein sollten, und halte ich dies für Einschiebungen der persischen Uebersetzer. Auf p. 364—66 steht nämlich eine operum, quae in inscitiae rete prociciunt et a cognitione veri et solius entis removent, fusa enumeratio, wozu z. B. Lüge, Unwahrheit, Betteln von Haus zu Haus, Diebstahl gehören, es folgt dann eine Untersuchung über die avidyâ selbst, welche dem Planeten Venus, d. i. dem Lehrer der Asura, dem Uçanas (*so* schon im *R*ik. II, 9, 9. s. M. Bh. XII, 10660 folg.) zugeschrieben wird, während die vidyâ dem Jupiter, dem Lehrer der Götter, d. i. dem B*r*ihaspati, angehört. Uçanas und B*r*ihaspati werden demnach wol auch in der eben erwähnten Stelle durch die Planeten Venus und Jupiter ersetzt worden sein, die Nennung des Saturn wird aber dadurch freilich noch nicht erklärt. — Das nächste Cap p. 369 folg. enthält dieselbe Legende von der Schülerschaft der Deva und Asura bei Prajâpati, welche die Chândogya Up. schliesst, aber in viel kürzerer Fassung. — Der Stern im rechten Auge heisst nach pag. 372 Indra, der im linken ist seine Frau Indrâ*n*î (cf. V*r*i*h*. Âr. IV, 2, 2. 3 Kâ*n*va.). — Das Ganze schliesst nach einer Art physiologischer Untersuchung über die Entstehung der drei Tonarten und der Sprache mit einer Betrachtung über die vier Zustände der Seele, das Wachen, den Traumschlaf, den Gutschlaf, das turîyam (Windischmann 1442.)

IV. Mandek. Mu*nd*aka p. 375—94. 4 Capp. II, 1 und 2 bilden hier ein Cap., ebenso III, 1 und 2. Auf p. 377 ist von

einer Stelle ausdrücklich bemerkt, dass sie aus Çankarâcârya's (Sankratscharedj) expositio huius parabolae aufgenommen ist, ein Fall, der tom II, p. 109 wiederkehrt. — Aus dem Original (ed. Ram Mohun Roy und Poley) übersetzt findet sich diese Upanishad bei Windischmann 1698—1706, der ihren Inhalt kurz und treffend so angiebt: „Zwei Wissenschaften, die höchste und die geringere, — das erleuchtende und verklärende Opferfeuer — die Werkthätigkeit und die Erkenntniss — die Grösse des Weltgeistes — die Betrübniss der Fesselung und die Freude der Befreiung — die Vollendung in Brahma": sie ist fast ganz in gebundener Sprache abgefasst, (cf. Windischmann Çankara 58. 59.) und zwar sind die Verse theils Çloka, theils Trish*t*ubhstrophen, oft aber lassen sie sich nur sehr gezwungen auf ein bestimmtes Metrum zurückbringen. Der Name Mu*nd*aka ist offenbar aus der Wurzel mu*nd* „rasiren" zu erklären: wer die Lehre dieser Up. sich zu eigen macht, wird von allem Irrthum, aller Unkenntniss rasirt, befreit: *) ein ähnlicher Name für eine andere Upanishad ist xurikâ „das Rasirmesser." — Im Eingange wird die Wissenschaft des Geistes (brahmavidyâ) als von dem Brahman selbst an seinen ältesten Sohn Athar*va* (und gleich darauf Athar*van*) geoffenbart verkündet: von diesem kam sie an A*n*gir, dann an Satyavâha aus dem Geschlechte des Bharadvâja, von diesem an A*n*giras, der sie weiter an Çaunaka **) (Schavenk Anquetil) Mahâçâla (oder ist dies appellativum?) mittheilte (s. Colebr. I, 341.). Es wird dann unterschieden zwischen zwei Wissenschaften, *der höchsten* „wodurch jenes Unvergängliche erreicht wird, welches die Weisen erkennen als die Quelle der Wesen", d. i. der spekulativen Philosophie (Vedânta), conveyed by the Upanishads, wie Ram Mohun Roy (p. 28 der 2ten Londoner Ausgabe 1832) sich aus-

*) haben etwa die Worte am Schluss çirovratam vidhivad yais t cîr*nam* irgend eine specielle Beziehung auf den Namen Mu*nd*aka?

**) Ueber das Geschlecht der Çaunaka s. oben p. 174. Im Çat. B

drückt, und der *geringeren*, der eigentlichen konkreten Wissenschaft, als deren Träger die vier Veda erscheinen und die sechs Vedâ*n*ga, die hier zuerst genannt werden: „Accentlehre, Ritual, Grammatik, Worterklärung, Verslehre, Calender". Anquetil's Auctoritäten und mehre Handschriften fügen dazu noch folgende von Çankara und von andern Handschriften ausgelassene Worte zu: itihâsapurâ*n*anyâyamimâ*n*sâdharmaçâstrâ*n*i: hier hätte man jedenfalls bei Itihâsa und Purâ*n*a nicht mehr blos an dgl. Inhalt tragende Brâhma*n*astellen, sondern an besondere epische Werke zu denken, dafür bürgen die zugleich genannten dharmaçâstra, die sich erst aus den bei Pata*n*jali genannten, also seiner Zeit wol angehörigen, dharmasûtra entwickelt haben können. Mögen nun diese Worte ursprünglich zum Texte gehört haben oder nicht, schon die Aufzählung der sechs Vedâ*n*ga allein reicht hin zu beweisen, dass die Mu*nd*aka-Up. einer Zeit angehört, in welcher das Vedamaterial schon völlig systematisch eingeschachtelt war und eine neue Literatur geschaffen hatte, welche nicht mehr der vedischen, sondern der epischen Zeit angehört. Was diese Literatur selbst betrifft, so hat schon Roth über den von Yâska gekannten Ausdruck Vedâ*n*ga bemerkt, dass daselbst unmöglich darunter die jetzt diesen Titel führenden Werke verstanden sein können, und ich stehe nicht an zu behaupten, dass auch die hier genannten Namen, obwol es dieselben sind, welche die vorhandenen Vedâ*n*ga führen, sich auf andere Werke beziehen müssen, da unsre Çixâ, Chandas und Jyotisham zu erbärmliche Fa-

werden nur zwei Çaunaka genannt, Indrota s. p. 203 und Svaidâyana s. p. 176 (bei den Udîcya). Die Çunaka haben sich besonders um den *R*ik (cf. Colebr. I, 47) und Atharvan verdient gemacht, worüber der äusserst wichtige Anfang von Sha*d*guruçishya's Commentar zu Kâtyâyana's Anukrama*n*î des Rik ausführliche Nachricht giebt (wonach z. B. Gritsamada Bhârgava, der *R*ishi des zweiten Ma*nd*ala, derselbe (!?) wäre, als Çaunahotra Bhâradvâja Çaunaka, der Opfrer im Naimisha-Walde s. oben p. 214.)

brikate sind: vyâkara*n*am und niruktam könnten alllenfalls wol speciell auf Pâ*n*ini's Grammatik und Yâska's Nirukti sich beziehen, doch ist gar kein cogens da, weswegen nicht auch sie, wie dies bei kalpa= „die kalpasûtra" der Fall ist, nur im Allgemeinen *) die grammatische und lexikalische Literatur bezeichnen sollten. — Den Anfang des zweiten Abschnittes bildet eine bemerkenswerthe Stelle: tad etad satyam, mantreshu karmâ*n*i kavayo yâny apaçya*n*s tâni tretâyâm bahudhâ sa*m*tatâni, tâny âcaratha niyata*m* satyakâmâh „dieses ist Wahrheit! die Werke, welche die weisen Sänger in den mantra schauten, diese sind in der Tretâ vielfach ausgebreitet, diese übet ihr aus (Wind. fälschlich Imperativ), o ihr Wahrheitliebende!" Was ist nun diese Tretâ? Anquetil fasst sie = trayî „et in quibusque tribus Beid illa opera extensa, explicata sunt:" es verwiese also die Atharva-Up. wegen der Werke auf die drei älteren Veda, für sich die brahmavidyâ in Anspruch nehmend? aber der Atharva-Veda wird ja im Eingang ausdrücklich auch zu den geringeren vidyâ gerechnet! Ram Mohun Roy a. a. O. p. 29 übersetzt: they have been performed in various manners by three sects among Brahmans, namely Adhvaryu, Udgâtar, Hotar. You all continue to perform them etc. Windischmann endlich (p. 1319. 1451 und 1699.) und Poley fassen Tretâyâm = im Tretâ-Yuga, was wol die beste Erklärung ist. Es fällt demnach die Mu*nd*aka-Up. in eine Zeit, wo das Yugasystem schon völlig ausgebildet war, so dass man in die Tretâ (angeblich das Zeitalter der drei Opferfeuer: Lassen I, 500. M. Bh. XII, 13089.) die eigentliche Werkthätigkeit **) ver-

*) darum ist Roth's Ausführung (Einl. zur Nir. p. XV.) Bezugs des Nirukta haltlos: es hat sicher mehrere Nirukta gegeben, z. B. auch von Çâkapûr*n*i nach dem Vish*n*upurâ*n*a. Colebrooke I, 15, schloss hieraus, dass Çâkapûr*n*i mit Yâska identisch sei: statt the author of *the* Nirukta hätte er einfach übersetzen sollen of *a* Nirukta.

**) doch ist das in Widerspruch mit Manu I, 86, wonach in der Tretâ

setzte. Es sei mir verstattet, hier bei dieser Gelegenheit einige Bemerkungen über die vier Yuga überhaupt beizufügen. Man hat vielfach, aber vergebens, den möglichen Ursprung des Yuga-Systems aufzufinden gesucht, und es in Verbindung gebracht mit den vier Zeitaltern der Alten, womit indess, selbst wenn dies begründet wäre, zur Lösung der Frage selbst kein Schritt weiter gethan ist. Es ist nun die Ansicht meines Freundes Dr. M. Müller, die er kürzlich mal gegen mich aussprach, dass man den Ursprung der Yuga in der Beobachtung der vier Mondphasen zu suchen habe, und kann ich nicht umhin, mich dieser *seiner* Auffassung (cf. Windischmann 1548) völlig anzuschliessen. Zwar sind die vier Mondphasen nicht vom Guten ausgehend, und graduell sich in das Böse verschlimmernd, sondern im Guten und Bösen wechselnd, wol aber sind es diejenigen vier Abschnitte, die sich am Ersten für das menschliche Auge kenntlich machen, um eintretenden Falls als die Prototype für Zeitabschnitte, die der menschliche Geist sich bildet, gelten zu können. Es findet sich zudem in einer der späteren vedischen Schriften, dem Sha*d*vi*n*çabrâhma*n*a, wirklich auch noch, wie es scheint, eine Erinnerung an diesen Ursprung der Yugaeintheilung, indem daselbst, s. oben p. 39, die vier Yuga mit den vier Mondphasen in specielle Beziehung gesetzt werden, freilich in einer uns nicht befriedigenden Weise: „im Pushyam (= Kaliyuga) ist das zweite Viertel dominirend, im Dvâpara das erste Viertel, in der Khârvâ (=Tretâyuga) der Vollmond, in dem K*r*itam der Neumond", denn den Vollmond sollte man für das K*r*itam den Neumond für das Pushyam erwarten, und für die khârvâ *)

die Erkenntniss, und im Dvâpara das Opfer die Hauptrolle spielt. Windischmann übersetzt daher hier p. 1451: Werke (des Geistes).

*) kharvikâ*m* tritîyâm Vâjasaneyina*h* samâmanantîti Baudhâyanasûtra-vyâkhyâvasare Kapardisvâmibhir ukta*m*, kharvikâm pûrvâ*m* sa*m*dhimatî*m* copanyasya yâ tv eshâ kharvikâ yasyâç ca pûrvâhne sa*m*-

die „Zwergscheibe" eine der beiden Mondsicheln, worauf auch der Name Tretâ „die dritte?" hinzuführen scheint. Der Yuga-Namen Khârvâ ist jedenfalls wol ursprünglich der Namen der einen Mondphase gewesen und von dieser entlehnt worden. Den Namen Pushya für Kali habe ich sonst noch nicht gefunden, doch ist hier wol M. Bh. XII, 13092 zu berücksichtigen, wo es heisst: „tatas tishye 'tha samprâpte yuge kalipuraskrite" wo Tishya als Name des vierten Weltalters erscheint. Tishya ist aber (s. p. 99) der ältere Name des 6ten naxatra, das später (auch bei Pân. III, 1, 106. Râm. II, 3, 2. 21) Pushya heisst. Wir haben also auch hier eine deutliche Beziehung der Yuga-Namen zu den Namen der Mondphasen. —

Die bis jetzt älteste *) Erwähnung der Yuga geschieht im 30sten Buche der Vâjas. S. und resp. im dritten des Taittirîya-Br. cf. oben p. 87 n., und zwar finden sie sich daselbst in Beziehung gesetzt zu dem Würfelspiel, das wol eben auch ursprünglich eine symbolische Darstellung des Wechsels der Zeiten und resp. Mondphasen gewesen sein mag: zwei ihrer Namen, Krita und Kali, sind gleichzeitig Namen von Würfeln, siehe Vâj. S. spec. II, 168 Roth in der Z. der D. M. G. II, 123. 124: und zwar heissen bei dem Spiel mit fünf Würfeln **) vier derselben

dhih parvakâlas tayoh sadyaskâleti samjnoktek. — Kapardisvâmin ist als Commentator des Baudhâyana und Dhûrtasvâmin als Commentator des Âpastamba oben p. 80 nachzutragen, so wie Krityacintâmani zu p. 57 als Commentator von Gobhila's çrautasûtra cf. Roth zur L. p. 55. 56.

*) Lassen hat in der Z. für die K. des M. V, 255—258 Indien I, 509. 510 es ziemlich plausibel gemacht, dass schon zu Megasthenes Zeit das System der vier Yuga bestand und drei derselben angeblich schon verflossen waren.

**) Dieses Spiel pancikâ wird beim schol. zu Pân. II, 1, 10 beschrieben: es wird mit fünf (offenbar auf der einen Fläche bezeichneten) kaparda gespielt: wenn alle nach oben oder nach unten fallen, so siegt der Werfende, liegt aber einer anders, so ist der Werfende (pâtayitri, devitri) von dem andern besiegt: die Stelle bei Mahîdhara zu Vâj. S. X, 28 (in der übrigens keine Aus-

aber ist es mir höchst wahrscheinlich, dass Mahîdhara Recht hat. Die Schlussredaktion der Vâjas. S. gehörte danach in eine Zeit, wo die Lehre der Buddhisten schon entschiedener Gegenstand des Hasses und der Verdammung von Seiten der Brâhma*n*a geworden war. Die Spuren davon habe ich schon oben p. 185. 186. aus der Vâj. Sanhitâ etc. nachgewiesen. Ich verweise hier ferner auf meine Note zu p. 152, wo ich aus der Erwähnung der *Μαδιανδινοι* bei Megasthenes geschlossen habe, dass (bei dem raschen Wechsel indischer Volksnamen) „die den Namen dieses Volkes tragende *Recension* des weissen Yajus zu Megasthenes Zeit entweder schon vorhanden war oder sich vielleicht grade oder kurz darauf bildete", was der Zeit nach trefflich *hiezu* passt. Eine Hauptschwierigkeit liegt nun aber freilich darin, dass, wie aus dem oben über den historischen *) Inhalt des weissen Yajus Zusammengestellten hervorgeht, zur Zeit der *spätesten* Theile desselben der grosse Krieg der Kuru-Pa*n*câla noch nicht geführt war, die Pâ*nd*u noch nicht gekannt sind, Janaka, der König von Videha, die Hauptrolle spielt, was doch Alles, wenn man die episch-purâ*n*ischen Nachrichten vergleicht, im Verhältniss zu Candragupta als uralt erscheint, unmöglich also mit ihm gleichzeitig sein kann. Dazu kommt ferner, dass Megasthenes unter der *Πανδαια* wirklich die K*r*ish*n*â zu verstehen scheint?? Ich gestehe, dass mir alles dies Räthsel sind (ebenso wie dies, dass Pâ*n*ini aus den p. 177 angeführten Gründen älter als Pâ*nd*u sein müsste!), die ich nicht anders lösen kann, als indem ich theils annehme, dass auch die spätesten Stücke des weissen Yajus immer noch älter sind, als ihre Zusammenstellung in der Recension der Mâdhyandina, theils alles in den Purâ*n*a für die alte Zeit (vor Candragupta) zusammengebrachte historische Material zunächst für *unbrauchbar* erkläre,

*) und nun gar der geographische im Vergleich zu Palibothra etc.!

vielmehr dem Würfelspiele entlehnt ist. *) Ausser den bisher genannten kenne ich noch zwei vedische Stellen, in denen die Yuga erwähnt werden. Die eine ist im Aitar. Br. 7, 15, wo Indra den Rohita, Sohn des Hariçcandra, **) ermahnt noch länger im Walde umherzuschweifen: Kali*h* çayâno bhavati samjihânas tu Dvâpara*h* | uttish*th*a*n*s Tretâ bhavati K*r*ita*m* sampadyate caran || „der liegende ist Kali, der sich streckende Dvâpara, der Aufstehende Tretâ, der wandelnde K*r*itam": die andre findet sich bei Anqu. tom. II, 398 in der Prâ*n*a-Up. (die übrigens p. 249 von mir fälschlich mit der Prâ*n*âgnihotra-Up. identificirt worden ist).

Doch nun zurück zur Mu*n**d*aka-Up. Kurz nach Erwähnung der Tretâ begegnen wir einer Aufzählung der sieben Zungen des Feuers: es sind dies Kâlî (die dunkle Wind. 1319.), Karâli (die furchtbar erhabene), Manojavâ (die gedankenschnelle), Sulohitâ (die glühende), Sudhûmravar*n*â (die purpurfarbige), Sphuli*n*ginî (die Funkensprühende), und Viçvarucî (die allglänzende, welche mit dem besondern Titel devî die Göttin geehrt wird). Die beiden ersten dieser Namen ***) haben sich später personi-

die Bezeichnung des Yuga damit. Es fragt sich freilich, ob nicht die Grundbedeutung, von der eben auch die braune Nuss benannt wäre, die des Dunkels, der Schwärze (cf. kâla kalusha kalka, lat. caligo) sei, dann könnte das dunkle Weltalter auch ohne Beziehung auf den Würfel erklärt werden (denn kali im Gegensatz zu k*r*ita als kari, wie hali als hari, zu fassen, ist wol nicht gut möglich?) Wenn es im M. Bh. XII, 361 heisst: açara*n*ya*h* prâjânâm ya*h* sa râjâ kalir ucyate und 363 râjakalaya*h* für „schlechte Könige" steht, so ist wol die Bedeutung des Weltalters dabei zu Grunde liegend?

*) Oder sollte das Umgekehrte der Fall sein? und die Würfel symbolisch die vier Yuga darstellen??

**) Die Geschichte des Hariçcandra ist im Aitareya Br. genau so erzählt, wie im Bhâgavata-Purâ*n*a IX, 7, 6. Lassen Indien I, Anhang p. CVI. Das Bhâgavata P. scheint sich überhaupt vielfach in seinen Traditionen auf die alten Quellen zu stützen.

***) der dritte derselben erinnret an den Namen des Todesgottes Yama Manojavas in der Vâjas S. 5, 11: bezeichnet er etwa später dessen Gattin? denn auch Yama ist ja, wie Çiva, eine Stufe des Agni, freilich die ältere, während Çiva die jüngere.

ficirt und sind zur Durgâ, der Frau des aus Agni entwickelten Çiva geworden, die bekanntlich unter den Namen Kâlî (die dunkle, schwarze), Karâlâ, Karâlavadanâ, Karâlânanâ, Karâlamukhî, der Gegenstand eines blutigen Opferkultus wurde. Es ist offenbar eine bedeutende Zeit erforderlich für das Wort, um von der Bedeutung „dunkle, furchtbare Zunge des Feuers" zu der einer mit blutigen Opfern verehrten Göttin Kâlî, Karâlâ sich zu entwickeln, und da wir die letztere schon in Mâlati-Mâdhava, dem Drama des von Wilson in das achte Jahrhundert gesetzten Bhavabhûti finden, so muss hiernach die Mun*d*aka-Up. um ein Bedeutendes älter sein (falls nicht etwa die alte Bedeutung sich auch noch später neben der Volksauffassung erhielt). Der Dienst der Durgâ, Umâ, Pârvatî, lässt sich übrigens, wenn auch nicht aus dieser Stelle, so doch anderweitig in seinen Anfängen aus den Upanishaden des Yajus nachweisen, s. p. 78 und im Verlauf.

Wenn man über den Inhalt der Mu*nd*aka besonders und der geistesverwandten Upanishaden Kâ*t*haka, Kena. Îça etc. selbst ein Urtheil abgeben sollte, so könnte dies nicht anders lauten, als dass wir in ihnen wirklich eine so majestätische, erhabene Anschauung von dem Wesen des Allgeistes antreffen, wie wir sie ausserhalb Indien schwerlich irgendwo ausser bei Spinoza finden konnten, ehe uns in diesem Jahrhundert die Hegelsche Philosophie auf denselben Standpunkt, und weiter hinaus, geführt hat. Der stolze Schlusssatz der Mu*nd*aka „er, der jenes höchste brahman erkennt, wird eben brahman" — quisquis deum intelligit, deus fit — hat mit Recht Anquetils Bewunderung erregt. Wir haben es aber hier und im Folgenden nicht speciell mit dem philosophischen, religions-geschichtlichen Gehalte dieser Schriften an und für sich, sondern mit den kritisch-antiquarischen Fragen zu thun, die sich an diese Texte knüpfen, und mit jenem blos in so fern als auch er wesentlich zu diesen gehört und zu ihrer

Entscheidung beiträgt. Jedenfalls setzen diese Schriften schon eine lange, alte Bekanntschaft mit den wichtigsten Problemen, die der Mensch zu lösen versucht hat, voraus: scheinen ja doch auch (abgesehen von der zweifelhaften Erwähnung der nyâya- und mîmânsâ-Lehre im Anfange) schon die technischen Namen zweier (?) der vorzüglichsten philosophischen Systeme selbst gekannt, wenn es (cf. Wind. Çankara p. 79.) kurz vor dem Schlusse der Mu*nd*aka heisst: vedântavijnânasuniçcitârthâ*h* sa*m*nyâsayogâd yataya*h* çuddhasattvâ*h* | te brahmalokeshu parântakâle parâritâ*h* parimucyanti sarve || Wind. „ihnen sind die Gegenstände (des Wissens) entschieden durch die Kenntniss des Ziels der Veda's (des Vedânta), ihr Wesen ist gereinigt durch die Einigung (Yoga) mit der Entsagung. In den Welten des brahma werden sie zur Zeit des grossen Endes alle befreit, unsterblich." Wir haben diese Stelle schon oben p. 79 aus dem Taittir. Âranyaka X, 12, 3 (d. i. der Nârâya*n*îyâ-Up.) nachgewiesen, und kehrt sie sonst noch in den Upanishaden wieder, so in der Kaivalya-Up. Doch ist die Lesart hier überall parâm*r*itât. — Auch noch andre Stellen der Mu*nd*aka kehren anderweitig wieder, so die Strophe p. 119, 2 (ed. Poley): avidyâyâm antare vartamânâ*h* svaya*m* dhîrâ*h* pa*nd*itâ manyamânâ*h* | ja*n*ghanyamânâ*h* pariyanti mû*d*hâ andhenaiva nîyamânâ yathândhâh || „jene, die mitten in der Unwissenheit wandeln, sich selbst weise wähnend, irren umher, gequält, die Thoren, wie Blinde von Blinden geleitet" in Kâ*t*hak. p. 103, 12 (wo aber dandramyamâ*n*â*h*), und die Strophe 123, 13 nâ 'yam âtmâ pravacanena labhyo na medhayâ na bahunâ çrutena | yam evaisha v*r*i*n*ute tena labhyas, tasyaisha âtmâ v*r*i*n*ute tena tanû*m* svâm || „Jener Geist ist nicht zu erlangen durch Hersagen der heiligen Bücher, nicht durch (eigne) Einsicht (in den Sinn der heiligen Schriften), nicht durch vieles Hören; nur den er sich selbst er-

Der zweite Theil des Yaçna.

Ein Beitrag zur Textesgeschichte des Zendavesta.

Bereits vor mehreren Jahren habe ich bei einem flüchtigen Ueberblicke über die Geschichte der persischen Sprache *) die Ansicht ausgesprochen, dass wir im Yaçna zwei der Zeit oder dem Orte nach verschiedene Dialecte vor uns haben. Was damals blosse Vermuthung war, ist mir durch fortgesetzte Studien zur Gewissheit geworden. Diese Sache scheint mir von Bedeutung für die Textgeschichte des Zendavesta wegen der nicht unbedeutenden Folgerungen, die sich aus dem Verhältnisse dieser beiden Dialecte zu einander, so wie der in ihnen aufbewahrten Schriftwerke ergeben, und ich habe mich daher entschlossen, meine Annahmen selbst und die Gründe für dieselben dem Publikum zur Prüfung vorzulegen. Ich setze dabei voraus, dass die Leser die hauptsächlichen Formen in dem gewöhnlichen Zenddialecte, wie sie sich vornehmlich aus Burnoufs Forschungen ergeben haben und grossentheils in Bopps vergleichender Grammatik zusammengestellt sind, im Gedächtnisse haben, ich werde mich dabei bei grammatischen Formen blos auf die nöthigsten Angaben beschränken und unnütze Wiederholungen zu vermeiden suchen.

Zuerst wird es nöthig sein die Theile des Yaçna näher zu bezeichnen, welche ich als in einem abweichenden Dialecte ge-

kâçate. — p. 122, 7 mahimânam eti. — p. 123, 2 paçyati. 11 kâmibhir jnâyate. 12 vilîyante. 14 vivrinute. — p. 124, 5 vijnânamayaç ca âtmâ. — Im Allgemeinen verfolgen diese Lesarten sämmtlich den Zweck, die alterthümlichen, ungewöhnlicheren Formen durch neuere, regelrechte zu ersetzen: auch die eingeschobenen drei Verse gehören offenbar einer späteren Zeit an, als der Text des Ganzen; da Çankara sie nicht kennt, sind sie wol erst nach ihm in den Text gekommen? dgl. Fälle kommen auch sonst noch vor, z. B. in der Praçna-Upanishad.

*) Die persische Sprache und ihre Dialecte. In Hoefers Zeitschr. für Sprachwissensch. I. p. 81.

schrieben annehme. Diese sind ausser zwei kleinen Stellen im 5. und 8. Capitel (p. 30—31 und p. 35 l. pen. ff. im pariser Vendidad-sâde) der Schluss von cap. 14. (V. S. p. 65. l. 5. v. u.). cap. 18. (ibid. p. 80 l. 2.), cap. 26 (zur Hälfte) capp. 27. 28. (mit Ausnahme des ersten Satzes cf. p. 115. l. pen.) capp. 29—51 (V. S. p. 166. ff). Kürzer ausgedrückt: in diesem Dialekte ist, einige kleine Fragmente im ersten Theile abgerechnet, der ganze zweite Theil des Yaçna geschrieben. Fragen wir nun nach den Kennzeichen, wodurch wir in diesem Dialecte geschriebene Stücke von anderen unterscheiden können, so ergiebt sich uns ein ganz äusserliches und allgemeines, welches sich in folgende Regel fassen lässt: Kein Wort kann auf einen kurzen Vocal ausgehen, sondern blos auf lange Vocale, Diphthongen und Consonanten. Gegen diese Regel sündigen selbst die einzelnen Handschriften nur selten. Präpositionen machen noch am ehesten hie und da eine Ausnahme, und sie sind wahrscheinlich nur fehlerhaft von den Worten, zu denen sie gehören, abgetrennt worden. Es is nun durchaus nicht meine Absicht, dieses äusserliche Kennzeichen als eine Dialectverschiedenheit in Anschlag zu bringen, es lassen sich für diese Eigenthümlichkeit mehrere Gründe denken, sie mag aus graphischen oder liturgischen Gründen herrühren (etwa dass diese Stücke gesungen wurden.). Es bleibt aber diese Eigenthümlichkeit jedenfalls ein Merkmal, durch das diese Stücke von den übrigen strenge abgesondert werden. Bei näherer Betrachtung stösst man dann auf mehr Eigenthümlichkeiten, die wirklich dialectischer Natur sind, und von welchen wir jetzt einige ausheben wollen. Da diese Zeitschrift sich nicht zur Aufgabe gestellt hat, grammatishe Untersuchungen zu liefern, so gebe ich nur das Nothwendigste aus meinen Sammlungen, so weit es mir nämlich hinreichend scheint, um meinen oben aufgestellten Satz über die

84, 13. Ausser ihm finde ich als Âtharvana noch genannt den Kabandha s. p. 217. Colebr. I, 18 den Bhishaj Rishi eines Liedes an die Heilkräuter Vâj. S. 12, 75—89. Rik. X, 8, 7., den Brihaddiva Rishi von Vâj. S. 33, 80. Rik. X, 10, 8.

Ehe ich mich nun zu dem Atharvaveda selbst wende, habe ich noch von den mit den Atharvan so eng verbrüderten Angiras zu sprechen. Nève hat im essai sur le mythe des Ribhavah p. 225—44 alle auf sie bezüglichen Stellen des ersten Buches der Rik-Sanhitâ (und in einem appendix p. 393—400 ihre Stellung in der späteren Zeit) übersichtlich behandelt, wozu auch Benfeys trefflicher Artikel über sie im Glossar zum Sâma V. zu vergleichen ist. Der Name Angiras ist danach ursprünglich, wie fast alle dgl. Namen, appellativum und zwar des *Feuers* gewesen und dann Name der Priester geworden, die sich den Cultus des Opferfeuers *) besonders haben angelegen sein lassen. Es finden sich nun mehre Sagen, wonach ihnen dies Anfangs nicht vollständig und erst nach langen Schwierigkeiten gelungen sein soll, und in welchen sie, mit den Adityâs (die hier wol den echt brahmanischen Cultus repraesentiren sollen?) im Wettstreit erscheinend, diesen durch deren Priorität in Erlangung der Gunst des Agni unterliegen, Çatap. Br. III, 5, 1, 13 **). Kaush. Brâhm. 30, 6. Aitar. Brâhm. 3, 34. 6, 35, so dass ihre eigenen Priester (Ayâsya, Ghora, Brihaspati) für jene opfern und denselben den Eingang in den Himmel verschaffen, wofür ihnen dem Çatap. Br. nach die Sonne als Opferlohn zu Theil wird, als deren Substitut bei den Menschen

*) es ist befremdend, dass wir im Zend weder den Agni, noch die Angiras nachweisen können: ich würde sonst entschieden der Ansicht sein, dass die Angiras die gemeinsamen persa- und indo-ârischen Vorväter sind. Es ist jener Umstand um so befremdender, als ja die slavischen Völker, die doch offenbar bis in ziemlich späte Zeit mit den PersaÂriern in Verbindung geblieben sind, das Wort ogni bewahrt haben.

**) dvayyo ha vâ agre idam prajâ âsur âdityâç caivângirasaç ca etc.

ein *weisses Pferd* gilt (dem Kaush. Br. nach ist eben das *weisse Pferd*, nicht die Sonne, ihr Opferlohn). Nach einer Sage des Taittirîyaka jedoch bei Mahîdh. zu Vâj S. 4, 10, auf welche diese Stelle der Vâj. S. zu deuten scheint, erreichten die A*n*giras auch selbst den Himmel und nach Aitar. Br. 4, 32 half ihnen Çaryâta Mânava, nach 5, 14 aber Nâbhânedis*t*ha Mânava dazu. Das Çatap. Br. III, 2, 1, 10 hat zu Vâj S. 4, 10 noch eine andere Sage, wonach die A*n*giras einst schwach wurden, weil sie blos von Milch lebten: A*n*giraso ha vai dîxitân abalyam avindat *), te nânyad vratâd açanam avâkalpayan, sie kurirten sich durch einen Gürtel, den sie um den Leib wanden (als Hungerriemen?): aus diesem Gürtel ist nun die heilige Schnur **) geworden, die als Zeichen der drei oberen Kasten gilt: die Sage soll also wol andeuten, dass die A*n*giras wieder kräftig wurden, als sie die speciell brahmanischen Gebräuche annahmen, als deren Stifter sie hierdurch erscheinen würden. Hierzu stimmt nun, dass wir im *R*ik durchweg die A*n*giras in einer den brahmanischen Göttern freundlichen Stellung treffen, und die meisten *R*ishi des *R*ik als ihrem Geschlechte angehörig genannt werden: wir haben also in jenen Sagen von der einstigen Schwäche der A*n*giras vielleicht noch die Erinnerung an Kämpfe aus der gemeinsamen persa- ***) und indo- ârischen Vorzeit, jedenfalls wol das Bewusstsein vor uns, dass vor †) der

*) Sâya*n*a scheint zu lesen: dîxitâ na balyam avindan, doch ist das gegen den Accent und die euphonischen Regeln: balyam erklärt er durch balârham, balakaram vastu.

**) über ihre Bestandtheile siehe Kâtyâyana bei Mahîdhara a. a. O., der nur ein Resumé der langen Auseinandersetzung des Brâhma*n*a ist. — Der Gürtel findet sich übrigens auch bei den Parsen siehe Wilson aus dem Bhavishya-Purâ*n*a bei Reinaud mémoire sur l'Inde p. 395.

***) Nach dem Bhavishya-Purâ*n*a bei Reinaud a. a. O. p. 394 haben die Parsen vier Veda, deren vierter Â*n*girasa heisst, also denselben Namen trägt, als der vierte indische Veda!

†) Die von Nève a. a. O. angeführten Stellen aus den Purâ*n*a, dass ge-

engen Vereinigung durch die brahmanischen Gebräuche die Kraft der indischen Ârier ei*n*e gebrochene war. Unter den Namen der dem Geschlechte der A*n*giras angehörigen *R*ishi finden sich übrigens — ein uns nun schon nicht mehr befremdender Umstand — einige, welche göttliche Personen zu bezeichnen scheinen, so B*r*ihaspati Vâj. S. 2, 11. 12 *R*ik. X, 6, 3. 4. (im M. Bh. überaus häufig A*n*girasâ*m* çresh*t*ha*h* genannt), Sudhanvan, der Vater der *R*ibhu s. oben p. 216., Kutsa der Sohn des Indra (Ârjuneya *R*ik I, 112, 23) s. Langlois II, p. 248. Es werden ferner genannt Kutsa's Söhne Durmitra und Sumitra; dann Ayâsya s. oben p. 255.; ferner Ghora, welcher der Vater des Ghaura Pragâtha (der bhrâtu*h* Ka*n*vasya putratâm agât und dessen Sohn Haryata heisst) und des Ghaura Ka*n*va *) ist, dessen Geschlecht, die Ka*n*vâs, allein schon drei und zwanzig der *R*ik-*R*ishi zu seinen Gliedern zählt **), von denen sechs den Beinamen Vâlakhilya tragen, so wie er auch als der Lehrer des K*r*ish*n*a erscheint. s. oben p. 190, welcher letztre nebst seinem Sohne Viçvaka ebenfalls zu den A*n*girasiden gehört; ferner Cyavana Bhârgava s. p. 198, dann Virûpa (auch Virûpâxa) und seine Söhne Ash*t*ada*n*sh*t*ra unn Çâtaprabhedana, Vyaçva (im M. Bhâr. II. 323 328. als alter

wisse Geschlechter der A*n*giras zugleich Brâhmana nnd Xatriya waren, sind ebenfalls ein Rest der Erinnerung an diese Vorzeit, wie auch schon Benfey bemerkt hat.

*) M. Bh. I, 2975 heisst Ka*n*va aber Kâçyapa s. oben p. 188. s. auch Langlois *R*ik. I, 252. 268.

**) nämlich Açvasûkti, Âyu, Irimbi*t*hi, Kurustuti, Kusîdin, K*r*iça, Goshûkti, Devâtithi, Nâbhâka, Nîpâtithi, Nârada, Medhâtithi, Parvata, Push*t*igu, P*r*ishadhra, Praska*n*va, Mâtariçvan, Medhya, Çrush*t*igu, Supar*n*a (diese letztern sechs heissen Vâlakhilya), Vatsa, Çaçakar*n*a, Sadhva*n*ça, Saubhari. Es ist bemerkenswerth, dass keiner dieser Namen im Çatap. Br. unter den Lehrerlisten der Kâ*n*vaschule sich findet, wenn nicht etwa Saubhari mit dem Panthâ*h* Saubhara*h* dem Lehrer des Vatsanapât Bâbhrava V*r*ih. Âr. II, 6, 3 identisch sein soll. Die Ka*n*vâs des *R*ik erscheinen also von den Ka*n*vâs des Yajus als ebenso geschieden, als es die Çunakâs des *R*ik von den Çunakâs des Atharvan sind.

König genannt) und sein Sohn Vimanas (oder Viçvamanas), Hiranyastûpa und sein Sohn Arcat, Dharuna, Prabhûvasu, Priyamedha und sein Sohn Sindhuxit, die Frau des Plâyogi, Mûrdhanvat, Samvarta s. oben p. 210. 240, Savya, Sûnu Ârbhava, endlich auch Kâpya Patancala s. oben p. 216. Ein Ângirasa ohne besondern Namen ist als Rishi von Vâj. S. 20, 36—46 genannt. — In der Vâj. Sanhitâ werden die Angiras *) häufig als die alten Vorfahren, Urahnen genannt, und zwar: zugleich mit den Atharvan und Bhrigu in der schon oben angeführten Stelle 19,50: mit den Bhrigu ferner nochmals 1, 18 „bhrigûnâm Angirasâm tapasâ tapyadhvam:" endlich mit den pitri in einem Beiworte des Yama 38, 9 yamâya tvâ 'ngirasvate svâhâ. Die auf p. 292 berührte Stelle der Vâj. S. 4, 10 lautet: „du, o Gürtel, bist die angirasische Kraft, ûrg asy ângirasî". Angirasvat findet sich sehr häufig in der Bedeutung von Angirasâm cayane iva, „wie bei dem Feuer-Anlegen der Angiras", so 11, 9—11. 16. 28. 47. 58. 60. 61. 65. 12, 53. 13, 19. 24. 25. 14, 12. 14. 27, 45, und einmal 34, 16 aus RV. I, 62, 1, in der Bedeutung von Angirasa-iva „wir bringen dem Indra ein Loblied, wie es die Angiras thaten", wozu Râmây. **) I, 70, 4, zu vgl. „âçâsyamânam supritaih çakram Ângirasair iva." —

Atharvângirasah nun „die Atharvan und die Angiras" ist der älteste Name für den Atharva-Veda: er findet sich Çatap. XI, 5, 6, 7. Vrih. Âr. II, 4, 10 (p. 30 Pol.) IV, 1, 2 (p. 55 Pol.). Chândogya 5, 1. Getrennt stehen die

*) Als Name des Agni erscheint angiras Vâj. S. 3, 3. 11, 45. 15, 28. (dich fanden die Angiras in der guhâ, o Angiras) als Beiwort desselben 5, 9. 12, 8. angirastama heisst er 12, 116: „du Agni warst der erste Rishi Angiras 34, 12 (= RV. I, 31, 1.).

**) Im Râmây II, 32, 40 wird ein Ângirasa Trijata genannt: im Daça Kumâra 186, 11 erscheint Ângirasa als ein tantrakâra neben Çukra. Viçâlâxa, Bâhudantiputra, Parâçara: es bezieht sich dies wol auf das dem Angiras zugeschriebene dharmaçâstra s. oben p. 234.)? nach M. Bh. XII, 2201—7 indess auf Brihaspati.

durch die Tradition nicht weniger gesichert ist als die von mukha für è. Auch aus dem Inhalte geht nichts Wesentliches hervor, das für das höhere Alter dieser Stücke spräche. Das Pantheon ist ganz das gewöhnliche persische und auch die Namen Zarathustra Vîstâçpa Freshaoçtra etc. kommen häufig vor. Der einzige innere Grund, der sich für das höhere Alter dieses Theiles etwa geltend machen liesse, ist die Dunkelheit und Inconcinnität der Sätze, die wol in der geringen Ausbildung des Dialectes als Schriftsprache ihren Grund haben muss. Doch ist dies für das hohe Alter der Stücke nicht hinlänglich beweisend.

Es kommen nun aber einige äussere Gründe hinzu, welche uns meines Erachtens durchaus nöthigen, dem zweiten Theile des Yaçna und dem Dialecte, in dem derselbe geschrieben ist, ein höheres Alter anzuweisen, als dem Vendidad, mithin den übrigen Stücken des Zendavesta überhaupt Einmal, das berühmteste und verehrteste Gebet der Parsen, das yathâ. ahû. vairyo ist in diesem Dialecte geschrieben. Im Vendidad werden ferner an mehreren Stellen gewisse Gebete vorgeschrieben, welche recitirt werden sollen, diese gehören sämmtlich dem Dialecte an, in welchem der zweite Theil des Yaçna geschrieben ist. Ich setze die betreffenden Stellen aus dem 9. 10. und 17. Fargard im berichtigten Texte und Uebersetzung her. Die erste Stelle aus dem 9 Fargard findet sich im lithographirten Vendidad-sâde p. 320:

1. âaṭ. tûm. zarathustra. ava. histôis. ava. nistarem. karshayâo.
2. atha. imãm. vacô. dreñjayôis. nemaçcâ. yâ. ârmaitis.

„Darauf sollst Du, o Zarathustra, stehen am untersten der Kreise.

„Dann sollst Du diese Worte recitiren. nemaçcâ. etc. (cf. V. S. p. 391. l. 10.).

Ganz ähnlich lautet eine Stelle des 17 Fargard: (V. S. p. 451. l. 5).

schwer zu sagen: dass sie nicht gar zu jung ist, zeigen die obigen Stellen. In den Upanishaden des Atharvan wird Atharvan und der Atharvaveda selbst natürlich häufig genannt, doch kann dies schon an und für sich gar nichts beweisen: die 48ste Up. bei Anquetil (Prâ*n*a) enthält eine sehr lobpreisende Stelle, in welcher Atharvan weit über die Lehrer der drei andern Veda erhoben wird. Es ist überhaupt ein gut Theil Animosität gegen diese drei Veda in mehren der zum Atharva gehörigen Schriften; am stärksten spricht sich das erste der Atharva-pariçish*t*a (Ch. 112) darüber aus: Bahv*r*ico hanti vai râsh*t*ram, Adhvaryur nâçayet sutân | Chandogo dhana*m* nâçayet, tasmâd Âtharva*n*o guruh || ajnânâd vâ pramâdâd vâ yasyn syâd Bahv*r*ico guru*h* | deçarâsh*t*rapurâmâtyanâças tasya na sa*m*çaya*h* || yadi vâdhvaryavam râjâ niyunakti purohitam | çastre*n*a badhyate xipram parixî*n*ârthavâhana*h* || yathaiva pa*n*gur adhvânam apaxî câ*nd*abhojanam | evam chandogaguru*n*â râjâ v*r*iddhi*m* na gachati || purodhâ Jalado (ho cod.) yasya Maudo vâ syât katham cana | abdâd daçabhyo mâsebhyo râsh*t*rabhra*n*ça*m* sa gachati || Also auch gegen Çâkhâ des Atharvan selbst, denn das sind die Jaladâ*h* und Maudâ*h*, zieht der Verfasser des Pariçish*t*a zu Felde, er lässt nur Bhârgavam, Paippalâdam oder Çaunakam gurum gelten; und erklärt weiter, dass der Atharvaveda für den höchsten Priester, den brahman, bestimmt sei, nicht für die andern geringeren drei: atharvâ s*r*ijate ghoram adbhutam çamayet tathâ | atharvâ raxate yajnam, yajnasya patir A*n*girâ*h* || divyântarixàbhaumânâm utpâtânâm anekadhâ | çamayitâ brahmavedajnas tasmâd daxi*n*ato Bh*r*iguh || brahmâ çamayen nâdhvaryur na chandogo na bahv*r*ica*h* | raxâ*n*si raxati brahmâ brahmâ tasmâd atharvavit || daher stammt denn auch der Name brahmaveda s. p. 301 not. — Im Râmâya*n*a (I—V Gorr.) habe ich weder die Zahl der

Veda noch den Atharva-Veda genannt gefunden *), im M. Bhârata geschieht dies dagegen häufig, bei dessen bunter Zusammensetzung aber aus Stücken, die den verschiedensten Zeiten angehören, lässt sich daraus nicht viel schliessen: I, 2882 wird z. B. der Hain des Ka*n*va *r*ishibhir Atharvaçirasodgatai*h* (s. unten bei der Up.-*Ath.-çiras*) geschmückt genannt: ein anderes Beiwort derselben ist eb. v. 2883 Atharvavedapravarâ*h*: nach V, 548—51 pries A*n*giras den Indra mit Atharvavedamantrai*h*. Indra erfreut gab dann ihm (Atharvâ*n*girase) die Wunsch-Gabe, „atharvâ*n*giraso nâma vede 'smin vai bhavishyati | udâhara*n*am etad dhi, yajnabhâga*m* ca lapsyase ||" v. 1391 heisst es: für ihn giebt es keine Aerzte, keine Heilmittel, na homamantrâ na ca ma*n*galâni, nâtharva*n*â, nâpy agadâ*h* susiddhâ*h* || XII, 13258 werden sogar die fünf kalpa **) des Atharv. erwähnt: „pa*n*cakalpam Atharvâ*n*am k*r*ityâbhi*h* parib*r*i*m*hitam | kalpayanti hi mâm viprâ Atharvâ*n*avidas tathâ" || hiezu werden sich gewiss noch viele andre Stellen aus dem M. Bh. gesellen, in des Atharva-Veda Erwähnung geschieht. — Zur Zeit des Daça-Kumâra scheint das Ritual des Atharvan sogar das Ritual der übrigen Veda beeinträchtigt zu haben, dieses wird wenigstens nicht genannt, während jenes mehre Male erwähnt wird, so p. 94 wird eine Hochzeit Âtharva*n*ena vidhinâ gefeiert und 108, 11 ein Thier (allerdings zum Behuf einer Zauberei) Âtharva*n*ikena vidhinâ geopfert (cf. 140, 3 adhîtî caturshv âmnâyeshu). Auch die oben erwähnte Stelle des Kirâtârjunîya ist wohl zu beachten, da sie auf ein genaues Bekanntsein mit dem Atharva schliessen lässt. — Nach Hemacandra's Auffassung (v. 249)

*) Die Veda werden unter diesem allgemeinen Namen sehr häufig genannt: von speciellen Namen finde ich nur IV, 27, 10 mâsa*h* Praush*t*hapado ramyo brâhma*n*ânâm vivaxatâm | ayam svâdhyâyasamaya*h* Sâmagânâm upasthita*h* und II, 32, 17 den Freund des Râma: Devala*h* | âcâryas Taittirîyâ*n*âm.

**) nach dem cara*n*avyûha heissen sie naxatrakalpa, vitânakalpa, sa*m*hitâkalpa, abhicârakalpa, çântikalpa: im Vish*n*up. heisst einer davon Â*n*girasa.

ist der Atharvan nur ein Auszug aus den drei Veda! Amara erwähnt ihn gar nicht. Vgl. Windischmann Çankara p. 53. 54

5. Îçâvâsya. p. 395 — 99. Ein Cap. Diese Upanishad ist so häufig übersetzt (von Windischmann p. 1696 — 98) und edirt, dass ich sie hier mit Stillschweigen übergehen würde, wenn bei ihr nicht ein wichtiger Umstand einträte, der bisher noch gar nicht zur Sprache gekommen ist. Mahîdhara nämlich, der sie als den 40sten Adhyâya der Vâjasaneyi-Sanhitâ kommentirt hat, versteht unter denen, gegen welche die Polemik von v. 9—14 gerichtet ist, die Bauddha, die Buddhisten. Seine Worte lauten: „yamaniyama-sambandhavân vijnânâtmâ kaçcin nâsti", „jalabudbudavaj jîva*h*", „madaçaktivad vijnânam" ityâdimatavâdino bauddhâ*h* prastûya nindyante. Dviveda-Ga*n*ga bei der Erklärung des 9ten Verses, der V*r*ih. IV, 2, 13 Mâdhy. *) wiederkehrt, sagt zwar nichts von den Buddhisten, giebt aber dieselbe Erklärung von sambhûti und asambhûti, welche Mahîdhara als die zweite anführt, wonach unter asambhûti die avyâk*r*itâ genannte prak*r*iti als kâra*n*am und unter sambhûti das Hira*n*yagarbha genannte brahman als kâryam verstanden wird. Hiernach wäre also die Stelle, (welche nach Dviveda-Ga*n*ga die Lehre der Upanishad, also die Vedântalehre, von dem in den vorhergehenden Versen behandelten âtman verficht) entschieden polemisch gegen die Sâ*n*khyalehre, mit der ja die buddhistische Lehre in inniger Verbindung steht, also auch mittelbar gegen die Buddhisten selbst. Unter der avidyâ v. 12 wird nach Mahîdhara die Werkthätigkeit, unter der vidyâ dagegen das karmâ*n*i hitvâ âtmajnânam eva verstanden: siehe jedoch auch Burnouf introd. à l'hist. du Bouddh. p. 506. 507. Die betreffenden Lehren müssen jedenfalls noch näher verglichen werden, von vorn herein

*) In der Kâ*n*va-Schule IV, 4, 10 natürlich mit den Lesarten dieser Schule.

aber ist es mir höchst wahrscheinlich, dass Mahîdhara Recht hat. Die Schlussredaktion der Vâjas. S. gehörte danach in eine Zeit, wo die Lehre der Buddhisten schon entschiedener Gegenstand des Hasses und der Verdammung von Seiten der Brâhma*n*a geworden war. Die Spuren davon habe ich schon oben p. 185. 186. aus der Vâj. Sanhitâ etc. nachgewiesen. Ich verweise hier ferner auf meine Note zu p. 152, wo ich aus der Erwähnung der *Μαδιανδινοι* bei Megasthenes geschlossen habe, dass (bei dem raschen Wechsel indischer Volksnamen) „die den Namen dieses Volkes tragende Recension des weissen Yajus zu Megasthenes Zeit entweder schon vorhanden war oder sich vielleicht grade oder kurz darauf bildete", was der Zeit nach trefflich hiezu passt. Eine Hauptschwierigkeit liegt nun aber freilich darin, dass, wie aus dem oben über den historischen *) Inhalt des weissen Yajus Zusammengestellten hervorgeht, zur Zeit der spätesten Theile desselben der grosse Krieg der Kuru-Pa*n*câla noch nicht geführt war, die Pâ*nd*u noch nicht gekannt sind, Janaka, der König von Videha, die Hauptrolle spielt, was doch Alles, wenn man die episch-purâ*n*ischen Nachrichten vergleicht, im Verhältniss zu Candragupta als uralt erscheint, unmöglich also mit ihm gleichzeitig sein kann. Dazu kommt ferner, dass Megasthenes unter der *Πανδαια* wirklich die K*r*ish*n*â zu verstehen scheint?? Ich gestehe, dass mir alles dies Räthsel sind (ebenso wie dies, dass Pâ*n*ini aus den p. 177 angeführten Gründen älter als Pâ*nd*u sein müsste!), die ich nicht anders lösen kann, als indem ich theils annehme, dass auch die spätesten Stücke des weissen Yajus immer noch älter sind, als ihre Zusammenstellung in der Recension der Mâdhyandina, theils alles in den Purâ*n*a für die alte Zeit (vor Candragupta) zusammengebrachte historische Material zunächst für *unbrauchbar* erkläre,

*) und nun gar der geographische im Vergleich zu Palibothra etc.!

Yaçna giebt uns nun die Mittel an die Hand, eine Anordnung der einzelnen Stücke des Zendavesta in Rücksicht auf ihr Alter zu versuchen. Obenan stellen wir den zweiten Theil des Yaçna, der in Hinsicht auf Ausdruck und Sprache von dem übrigen Zendavesta verschieden, wenn auch nicht von Zoroaster selbst verfasst ist, da dieser in der dritten Person genannt wird, und Alles darauf hindeutet, dass weder er, noch sein Gönner Vîstâçpa mehr lebten. Auf die zweite Stelle kann ohne Zweifel der Vendidad Anspruch machen. Ich glaube nicht, dass das Buch ursprünglich in der Form verfasst war, in der wir es jetzt besitzen, es hat meiner Ansicht nach durch frühere und spätere Interpolationen gelitten, doch ist es nicht meine Absicht, diese Frage hier zu untersuchen; gewiss ist auch schon die jetzige Gestalt ziemlich alt. Für das Alter des Buches spricht ausser dem oben angeführten liturgischen Grunde noch sein Inhalt, der überall beweisst, dass die heilige Literatur noch nicht abgeschlossen war. Anders ist dies mit den Schriften der letzten Periode, unter die ich den ersten Theil des Yaçna und sämmtliche Yeshts rechnen möchte; hier ist eine theologische Richtung unverkennbar, die einzelnen Götter haben ihre dogmatisch formulirten Attribute und Beiwörter erhalten. Es ist überhaupt nicht uninteressant, den Gang des religiösen Lebens in diesen Parsenschriften zu verfolgen. Es ist eine deutliche Thatsache, dass in dem zweiten Theile des Yaçna in Hinsicht auf die Götterlehre noch gar nichts festes ist, doch schon im Vendidad bemerkt man das Fortschreiten zu einem theologischen, in seiner Art nüchternen und wissenschaftlichen Systeme, aus welchem dann später die starre und unduldsame Religion des Sâsânidenreiches erwuchs. Welchen ganz anderen Gang aus so ähnlichen Ausgangspunkten hat dagegen das religiöse Leben in Indien genommen! Anstatt, wie die Parsen, jedes Wort des heiligen Buches hoch zu achten.

5, 36. 7, 43.) im V*ri*h. IV, 6 M. V, 15 K. und v. 17 in V*ri*h. Âr. V, 15 K. — Die verschiedenen Lesarten der beiden Schulen der Kâ*n*va und Mâdhyandina habe ich schon im Vâj. S. spec. II, p. 104. 105 not. *) angegeben; daselbst bedeutet YV die Mâdhyandina, Up. die Kâ*n*vaschule, in welcher diese Upanishad von Râm-Mohun-Roy (und danach von Poley) edirt worden ist.

VI. Sarb. Sarvopanishatsâra, die 41ste der von Colebrooke zum Atharvan gerechneten Upanishaden. p. 400—406. 2 Cap.

Diese Upanishad ist eine Art Catechismus der Vedântalehre; sie enthält folgende Fragen (an Prajâpati, nach Anquetil, wovon aber im Text E. I. H. 1726 nichts steht) und die Definitionen der Vedântalehre als Antworten darauf: was bandha sei und moxa; avidyâ und vidyâ; jâgrat, svapna, sushuptam, turîyam; was die fünf koça seien (der annamaya, prâ*n*amaya, manom., buddhim., ânandam.), warum der âtman kartâ heisse, und jîva und xetrajna und sâxin, und wie er quamvis vinculis obstrictum particulare (kû*t*astha) appareat, doch universale heisse, und antaryâmin, pratyagâtman, paramâtman, âtman; endlich was die mâyâ sei.

Schon war der Anfang dieser Abhandlung abgedruckt, als ich von meinem lieben Freunde Dr. Bergstedt in Upsala, den ich um eine Abhandlung über die von ihm in London kopirten Upanishad für diese Zeitschrift gebeten hatte, durch Uebersendung seiner Abschrift selbst auf das Unerwartetste überrascht wurde. Es enthält dieselbe nach E. I. H. 1726 und 269 folgende Upanishad: 1, N*r*isinha-Uttara-Tâpanîyâ. 2, Kâ*t*haka. 3, Mu*nd*aka. **)

*) zu lesen ist daselbst °vritâ*h* statt °vritâ*h*.

**) Zur Mu*nd*aka-Up. füge ich noch schliesslich aus Bergstedts Abschrift die bedeutenderen Varianten an: Poley p. 117, 8 veditavye. 10 *brahmavedah* (es ist dies der später gebräuchliche Name des Atharva-Veda, es scheint mir daher bedenklich, denselben hier schon im Texte zu finden: doch kehrt er in diesem Codex noch einmal wieder, s. im Verlauf.). eb. çixâ. 11 itihâsapurâ*n*am nyâyo mîmâ*n*sâ dharmaçâstrâ*n*îti. 12 ad*ri*-

Brahmadeva, auf dem Cakkavâlâgebirge das Dhammasat, sein Bruder Subhadra aber den Veda schrieb (so, d. i. vom Veda erklärt wenigstens der Commentar die Ausdrücke, lokiya sâra und sabbalokesu kâra*nam*.) Von dem Dhammasat wurde nachmals von Indra dem König Byûmandhi (Vyomandhî für Vyomadhi?) und einem Büsser ein Auszug in reinem Magadha gefertigt, der späterhin auf Ceylon (beständig Râmañadesa genannt, vermuthlich eine Vermischung von Râmadesa und Râva*n*adesa,) von Buddhaghosa revidirt ward. Es fällt nicht schwer zu beweisen, dass auch dieses Stück der Legende fingirt ist; Buddhaghosa's Name sollte dem Buche dasselbe Ansehen mit den von ihm commentirten kanonischen Büchern verschaffen. Ueberhaupt aber wird die ganze Legende in Barma auf verschiedene Weise erzählt, und Manu auch wirklich zum Verfasser gemacht, während Buddhaghosa (nach einem Andern Dhammavilâsa) das Werk ins Barmanische übersetzt haben soll. Wie die Einleitung schon aus verschiedenen Theilen besteht, die von dem Sammler an einander geschoben worden sind, so sieht man noch viel deutlicher aus dem Gesetzbuche selbst, dass es nicht das ursprüngliche Werk ist, sondern eine Zusammenstellung alles dessen, was der Sammler davon zu retten im Stande war. Das Ganze ist nämlich eigentlich ein barmanisches Civilgesetzbuch, vor etwa 200 Jahren von einem vornehmen Barmanen, Manurâjâ, verfasst und in 10 Bücher eingetheilt, deren wesentlicher Inhalt dem des 8. u. 9. Buchs des Manu entspricht. Jedem Buche geht eine Liste der darin enthaltenen Titel voraus, dann folgt die Behandlung der einzelnen. Wo der Verfasser einen Beleg aus dem Dhammasat hatte, stellte er denselben voran und begleitete ihn mit einer barmanischen Worterklärung, der, wo es nöthig wär, noch eine Paraphrase des Ganzen, zuweilen auch juristische oder legendenartige Zusätze beigegeben wurden. Im Buch 1. 2. 3. 9. 10. hat jeder Titel einen oder mehrere Pali-Verse als Beweisstellen, in den übrigen

(?) Jahrh. unsrer Zeitrechnung aufgefunden habe, veranlasste mich, diesen meinen geehrten Freund um nähere Nachrichten darüber für die Indischen Studien zu bitten. Er war denn auch so überaus freundlich, mir alsbald, trotz seiner sehr in Anspruch genommenen Zeit, einen längeren Brief darüber zu schreiben, dem Obiges entnommen ist. Anm. d. Her.

Der zweite Theil des Yaçna.

Ein Beitrag zur Textesgeschichte des Zendavesta.

Bereits vor mehreren Jahren habe ich bei einem flüchtigen Ueberblicke über die Geschichte der persischen Sprache *) die Ansicht ausgesprochen, dass wir im Yaçna zwei der Zeit oder dem Orte nach verschiedene Dialecte vor uns haben. Was damals blosse Vermuthung war, ist mir durch fortgesetzte Studien zur Gewissheit geworden. Diese Sache scheint mir von Bedeutung für die Textgeschichte des Zendavesta wegen der nicht unbedeutenden Folgerungen, die sich aus dem Verhältnisse dieser beiden Dialecte zu einander, so wie der in ihnen aufbewahrten Schriftwerke ergeben, und ich habe mich daher entschlossen, meine Annahmen selbst und die Gründe für dieselben dem Publikum zur Prüfung vorzulegen. Ich setze dabei voraus, dass die Leser die hauptsächlichen Formen in dem gewöhnlichen Zenddialecte, wie sie sich vornehmlich aus Burnoufs Forschungen ergeben haben und grossentheils in Bopps vergleichender Grammatik zusammengestellt sind, im Gedächtnisse haben, ich werde mich dabei bei grammatischen Formen blos auf die nöthigsten Angaben beschränken und unnütze Wiederholungen zu vermeiden suchen.

Zuerst wird es nöthig sein die Theile des Yaçna näher zu bezeichnen, welche ich als in einem abweichenden Dialecte ge-

kâçate. — p. 122, 7 mahimânam eti. — p. 123, 2 paçyati. 11 kâmibhir jnâyate. 12 viliyante. 14 vivrinute. — p. 124, 5 vijnânamayaç ca âtmâ. — Im Allgemeinen verfolgen diese Lesarten sämmtlich den Zweck, die alterthümlichen, ungewöhnlicheren Formen durch neuere, regelrechte zu ersetzen: auch die eingeschobenen drei Verse gehören offenbar einer späteren Zeit an, als der Text des Ganzen; da Çankara sie nicht kennt, sind sie wol erst nach ihm in den Text gekommen? dgl. Fälle kommen auch sonst noch vor, z. B. in der Praçna-Upanishad.

*) Die persische Sprache und ihre Dialecte. In Hoefers Zeitschr. für Sprachwissensch. I. p. 81.

schrieben annehme. Diese sind ausser zwei kleinen Stellen im 5. und 8. Capitel (p. 30—31 und p. 35 l. pen. ff. im pariser Vendidad-sâde) der Schluss von cap. 14. (V. S. p. 65. l. 5. v. u.). cap. 18. (ibid. p. 80 l. 2.), cap. 26 (zur Hälfte) capp. 27. 28. (mit Ausnahme des ersten Satzes cf. p. 115. l. pen.) capp. 29—51 (V. S. p. 166. ff). Kürzer ausgedrückt: in diesem Dialekte ist, einige kleine Fragmente im ersten Theile abgerechnet, der ganze zweite Theil des Yaçna geschrieben. Fragen wir nun nach den Kennzeichen, wodurch wir in diesem Dialecte geschriebene Stücke von anderen unterscheiden können, so ergiebt sich uns ein ganz äusserliches und allgemeines, welches sich in folgende Regel fassen lässt: Kein Wort kann auf einen kurzen Vocal ausgehen, sondern blos auf lange Vocale, Diphthongen und Consonanten. Gegen diese Regel sündigen selbst die einzelnen Handschriften nur selten. Präpositionen machen noch am ehesten hie und da eine Ausnahme, und sie sind wahrscheinlich nur fehlerhaft von den Worten, zu denen sie gehören, abgetrennt worden. Es is nun durchaus nicht meine Absicht, dieses äusserliche Kennzeichen als eine Dialectverschiedenheit in Anschlag zu bringen, es lassen sich für diese Eigenthümlichkeit mehrere Gründe denken, sie mag aus graphischen oder liturgischen Gründen herrühren (etwa dass diese Stücke gesungen wurden.). Es bleibt aber diese Eigenthümlichkeit jedenfalls ein Merkmal, durch das diese Stücke von den übrigen strenge abgesondert werden. Bei näherer Betrachtung stösst man dann auf mehr Eigenthümlichkeiten, die wirklich dialectischer Natur sind, und von welchen wir jetzt einige ausheben wollen. Da diese Zeitschrift sich nicht zur Aufgabe gestellt hat, grammatishe Untersuchungen zu liefern, so gebe ich nur das Nothwendigste aus meinen Sammlungen, so weit es mir nämlich hinreichend scheint, um meinen oben aufgestellten Satz über die

dialectische Verschiedenheit dieser Stücke von den übrigen Zendtexten zu erweisen Eine erschöpfende Grammatik dieser Stücke würde ich bei dem jetzigen Stande meiner Forschungen noch nicht geben können, Vieles von dem, was ich sicher erkannt zu haben glaube, wenigstens nicht ohne zum Theil weitläuftige Erörterungen; denn ich glaube, dass in diesem Theile des Zendavesta vielfach von der Tradition abgewichen werden muss, wenn sich auch nicht läugnen lässt, dass die Tradition gerade über diese Stücke eine sehr bestimmte sei.

Der Gebrauch der Buchstaben ist in diesen Stücken insgemein wie in den übrigen Zendtexten geregelt, blos über drei Buchstaben wüsste ich eine Bemerkung zu machen, nämlich: 1) è. Dieser Laut ist in diesen Stücken des Yaçna viel häufiger als in den gewöhnlichen Zendtexten und entspricht: a) einem e, vorzüglich in einsilbigen Wörtern, wie kèm, tèm auch (yèm = yim). Weniger gewiss ist dies bei mehrsilbigen Wörtern, wie yuj̀èm, weil da die Handschriften schwanken, in dem dreisilbigen patarèm (= Sanskr. pitaram) ist das è durch alle Hdsch. gesichert. b) einem ô, wieder meistens in einsilbigen Wörtern wie yè, vè, nè für das gewöhnliche yô, nô etc. Dies ist wol so zu verstehen, dass von dem ursprünglichen as dieser Wörter s abgefallen ist, (anstatt, wie im gewöhnlichen Zenddialecte, in ô zusammenzufliessen), das übrig gebliebene a wurde dann in è verlängert. c) einem â wie èmavaṭ — âmavaṭ, açènô, was ich für das im 9 und 19 Fargard des Vendidad vorkommende açânô halte. d) einem î, doch ist dies mir noch nicht ganz gewiss, da die Hdsch. in diesen Fällen schwanken. Auch für a finde ich è einigemale in èhmâi neben ahmâi. Ich nehme übrigens keinen Anstand è für einen langen Vocal zu erklären, einmal weil es einem â entsprechen kann, dann weil es am Ende steht, wo sonst, wie gesagt, kein kurzer Vocal vorkommt. — 2) Statt ê steht in

da lückenhaft war oder wegen der Unvollständigkeit von Judson's Wörterbuche und des gänzlichen Mangels an sicherer Orthographie für mich unverständlich. An allen Stellen (blos mit Ausnahme zweier) heisst ki verkaufen und viki kaufen etc. Besondere Freiheit zeigt sich in der Bildung von Wörtern, wovon Sie oben ein paar Beispiele gesehen haben. Als grammatische Anomalien erwähne ich die häufige Bildung des Instr. auf blosses â anstatt sowohl ena als âya, den Acc. der Substant. auf i und i = Nom., im Potent. kommt gelegentlich die 3. Sing. Par. aye = eyya, 3. Plur. ayu*m* = eyyu*m*, und 3. Plur. Âtm. are = eram vor. Der Unterschied zwischen Parasm. und Âtm. ist sehr häufig verletzt. In der überhaupt sehr ungleichen Orthographie finden sich viele Barmanismen, z. B. pp für bb (Sanskr. rv), r und y verwechselt, sowie auch i und î, u und û. Die Sprache, die an Härten aller Art leidet, ist an manchen Stellen sehr breit, an andern wieder so elliptisch, dass nur mit Hülfe des gelehrten Herrn Maunrâjâ ein leidlicher Sinn herauszubringen war. Diese und viele andere Freiheiten in Formenlehre und Syntax sind nicht von der Art, dass man das Pali unseres Manusâra geradezu für prakritisirt erklären könnte, sondern es steht eher in demselben Verhältnisse zu dem orthodoxen Pali wie etwa das Sanskrit der grossen Sutra's zu dem der einfachen.

In dieser flüchtigen Schilderung habe ich mehr die Schattenseiten des Dhammasat hervorgehoben als das Interesse, das es gewährt, da letzteres deutlich genug in die Augen springt, selbst wenn wir die Entstehung des Buchs ein wenig uns näher bringen. Es ist sehr zu bedauern, dass es Low noch nicht gelungen ist, eine Bearbeitung des Codex in Siam aufzufinden; die siamesischen Gesetze sind auf das Dhammasat basirt, den barmanischen im Wesentlichen ähnlich, und Low ist der Meinung, dass wirklich Exemplare des Pali Codex in Siam existiren. Da die siamesischen Pali-Handschriften nicht nur äusserlich sauberer, sondern auch in der Regel correcter sind als die barmanischen, so wäre ein Exemplar der siamesischen Recension des Dhammasat vom wesentlichsten Nutzen.

R. Rost.

Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker.

Es ist eine alte Sage, und sie lebt in einem bekannten Reime in Bezug auf das schöne Geschlecht der Sachsen noch heute fort, dass die Deutschen auf den Bäumen gewachsen seien; die Griechen sollen nach der grossen Flut aus den Steinen, die Deukalion und Pyrrha hinter sich warfen, entstanden sein, obwohl es auch bei ihnen Sagen gegeben haben muss, welche den Ursprung ihres Geschlechts auf Bäume zurückführten, da man jemanden mit den Worten um sein Geschlecht befragte: *οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης*, denn du stammst doch weder von der altbesprochenen Eiche noch von dem Felsen her (vergl. Grimm, deutsche Mythologie S. 538); die Inder leiten nach der später meist verbreiteten Sage ihr Geschlecht aus Brahma's Haupt und Gliedern, nach der älteren aber zog der grosse Geist (mahân âtmâ) den ersten Menschen aus den Wassern hervor; und so zeigen drei der bedeutendsten Völker des grossen gewöhnlich indogermanisch genannten Volksstammes, wie das Bewusstsein über ihren Ursprung ihnen entschwunden sei und jedes auf besondere Weise sich denselben zu erklären suchte. Andrerseits finden wir auch in den älteren historischen Nachrichten dieser Völker, welche uns das eine derselben über das andere überliefert hat, so wie in denen anderer Nationen keine Aufklärung über den Ursprung derselben und wir würden deshalb erst ihre Geschichte mit dem historischen Auftreten jeder einzelnen be-

wöhnlichen Zend gebräuchlichen hô scheint hvo zu stehen z. B. hatãm. hvô. aojistô (satâm sa balavattamah) gen. hôi z. B. kèm. hôi. ustâ. ahurem. — Vom pron. rel. erwähne ich, ausser dem acc. yèm, der oben schon in einem Beispiele vorgekommen ist, den gen. yêhyâ und das Neutrum hyaṭ, welches ich blos in diesem Dialecte gefunden habe. Der Cod. Havn. Nr. 5. schreibt sehr häufig yyaṭ = hyaṭ.

Hinsichtlich der Verbalformen fasse ich mich kurz, da gerade dieser Theil der Formenlehre unklar ist, und ich mich bei meiner Interpretation vielfach von der Tradition entferne. Als sicher diesem Dialecte angehörige Formen darf man nehmen daidî gieb, statt des gewöhnlichen dazdi, vielleicht auch gaidî komm; dann die Futur- oder Conjunctivform aghaitê, die ich mit dem ahatiy der Keilinschriften für gleichbedeutend annehme.

Obige Skizze ist nicht vollständig und sie soll es nicht sein, meinen Zweck aber: die Thatsache festzustellsn, dass in diesen Texten sprachliche Abweichungen von den gewöhnlichen Zendformen vorkommen, glaube ich durch sie erreicht zu haben. Unter den Betrachtungen nun, zu denen diese dialectishen Abweichungen Veranlassung geben, ist, wie mir scheint, eine der wichtigsten, welcher von beiden Dialecten der ältere sei? Sprachliche Gründe, dies gestehe ich, würden mieh kaum veranlassen, dem zweiten Theile des Yaçna die Priorität zuzugestehen. Enthält derselbe auch manches Alterthümliche, so ist dagegen Manches darin, welches man schon als prâkritähnliehe Verstümmlungen ansehen möchte, so z. B. das einsilbige Wort è, welches die Tradition immer durch „mukha" wiedergiebt. Ich führe nur ein Beispiel an, wie sonderbar oft die Sätze lauten: kaçtè. vohû. managhâ. yè. î. dâyâṭ. è. e. vâ. maretaêibyô, was heissen soll: kas te uttama manah yo dvitayam dadâti mukhena adhyayanakarebhyah. Ich bemerke, dass die Bedeutung dvitayam für i

durch die Tradition nicht weniger gesichert ist als die von mukha für è. Auch aus dem Inhalte geht nichts Wesentliches hervor, das für das höhere Alter dieser Stücke spräche. Das Pantheon ist ganz das gewöhnliche persische und auch die Namen Zarathustra Vistâçpa Freshaoçtra etc. kommen häufig vor. Der einzige innere Grund, der sich für das höhere Alter dieses Theiles etwa geltend machen liesse, ist die Dunkelheit und Inconcinnität der Sätze, die wol in der geringen Ausbildung des Dialectes als Schriftsprache ihren Grund haben muss. Doch ist dies für das hohe Alter der Stücke nicht hinlänglich beweisend.

Es kommen nun aber einige äussere Gründe hinzu, welche uns meines Erachtens durchaus nöthigen, dem zweiten Theile des Yaçna und dem Dialecte, in dem derselbe geschrieben ist, ein höheres Alter anzuweisen, als dem Vendidad, mithin den übrigen Stücken des Zendavesta überhaupt Einmal, das berühmteste und verehrteste Gebet der Parsen, das yathâ. ahû. vairyo ist in diesem Dialecte geschrieben. Im Vendidad werden ferner an mehreren Stellen gewisse Gebete vorgeschrieben, welche recitirt werden sollen, diese gehören sämmtlich dem Dialecte an, in welchem der zweite Theil des Yaçna geschrieben ist. Ich setze die betreffenden Stellen aus dem 9. 10. und 17. Fargard im berichtigten Texte und Uebersetzung her. Die erste Stelle aus dem 9 Fargard findet sich im lithographirten Vendidad-sâde p. 320:

1. âaṭ. tûm. zarathustra. ava. histôis. ava. nistarem. karshayâo.
2. atha. imăm. vacô. dreñjayôis. nemaççâ. yâ. ârmaitis.

„Darauf sollst Du, o Zarathustra, stehen am untersten der Kreise.

„Dann sollst Du diese Worte recitiren. nemaççâ. etc. (cf. V. S. p. 391. l. 10.).

Ganz ähnlich lautet eine Stelle des 17 Fargard: (V. S. p. 451. l. 5).

Die Familie ist die Grundlage des Staats, aus welcher sich derselbe als seinem natürlichen Keime entwickelt, und wir fin-
sich denn in den verschiedenen indogermanischen Sprachen keine Spuren davon finden, dass einzelne Völker dieses Stammes länger zusammengewohnt haben als andre; man hat diese Frage gewöhnlich verneint und die Ansicht ausgesprochen, dass bald hier bald das Letzteres bewahrt sei und die Sprache deshalb gar keinen Maasstab der Entscheidung gebe. Man kann nun allerdings zugeben, dass dies rücksichtlich des grammatischen Baus dieser Sprachen ganz richtig sein möge, was aber den Umfang derselben an Begriffen betrifft, so wird sich doch mehr oder minder annähernd diese Frage jedenfalls zur Entscheidung bringen lassen, und ich möchte hier wenigstens die Vermuthung aussprechen, dass die slawischen Sprachen mit der indischen, oder wahrscheinlicher noch mit dem Zend und der persischen längere Zeit in Verbindung geblieben sind, als mit den übrigen indogermanischen. Dafür sprechen nämlich einerseits mannichfache Uebereinstimmungen in den Lautverhältnissen, die zum Theil sehr auffälliger Natur sind, wie z. B. der Uebergang des skr. *h* und *j* in zend. *z* und sl. *z*, das späte Bewahren einzelner volleren Flexionsformen wie z. B. der slav. Genitiv auf ego neben skr. asya, z. ahe, altpers. ahya, sowie die Flexion der Personalpronomina und anderes, dann aber vor allem finden sich einige Uebereinstimmungen in den Begriffen für dieselben Wörter, die nicht aus Entlehnung sondern nur aus gemeinsamem Ursprung stammen können. Dahin gehört vor allem das slavische bog Gott im Verhältniss zum altpers. bhaga, skr. Bhaga Name der aufgehenden Sonne, sowie das gleichfalls altpersische vitha als Bezeichnung einheimischer Götter verglichen mit den überlieferten altslawischen Götternamen Svatovit, Gerovit, Rugiäwit u. a., das slavische svjato, lith. szwantas, z. çpenta, verglichen mit skr. çveta, in denen der Begriff des Heiligen sich erst aus der Anbetung des Lichtes *) entwickelt haben kann. Hält man dagegen Sanskrit, Lateinisch, Griechisch, und zum Theil auch das Deutsche, so ist die Verschiedenheit auffällig, da diese alle für den Begriff der Gottheit Ausdrücke von der Wurzel div entwickelt haben, während freilich auch das Deutsche wenigstens für den allgemeinen Begriff ein dem persischen choda offenbar verwandtes Wort aufweist. Die altpersischen Keilinschriften verwenden endlich für den Begriff der Schrift die Wurzel pish und im polnischen heisst pismo die Schrift. Das alles sind Umstände, die man wenig-

*) Dies ist wohl nicht ganz richtig, denn die angeführten Worte sind nicht mit skr. çveta zu vergleichen, sondern mit skr. ça-çvant von der Wurzel çu, s. Vâjas. S. spec. II, 69. 70. Schon Burnouf Yaçna p. 145 hat das derselben Wurzel angehörige skr. çvas damit verglichen. Es liegt also hier dem „Heiligen“ entweder der Begriff des „Wachsens“ oder der des „Ewigen“ zu Grunde. Anm. des Herausg.

den daher in den Ausdrücken, welche die verschiedenen Glieder derselben bezeichnen, in allen unsern Sprachen *eine* fast vollständige Uebereinstimmung.

Der Vater: skr. pit*ri* (Acc. pitaram), zend. patar und pitar, gr. πατήρ, lat. pater, goth. fadar, ahd. fatar, vielleicht ir. athair. (Bedeutung: „der Schützende, Gebietende.") — Skr. tâta, welsch. tad, gr. τάτα, τάττα, poln. u. böhm. tata, tatek, tatjk, alb. τάτε, litth. tětis, taitis, tetaitis, zigeun. dad, engl. dad, daddy, bair. tatt, tatta, tatte, westf. teite. — Goth. atta nebst den entsprechenden Bezeichnungen nicht stammverwandter Sprachen siehe bei Grimm Geschichte der deutschen Sprache p. 271; dazu noch gr. ἄττα, lat. atta; das Sanskrit hat diese Bezeichnung offenbar auch gekannt, doch nur für das Femininum auch später bewahrt, wo attâ, Mutter und ältere Schwester, atti in der Sprache der Dramen ältere Schwester bedeuten. — Der Gatte: skr. pati, litt. pats, z. paitis, gr. πόσις.

Die Mutter: skr. mât*ri* (Acc. mâtaram), lat. mater, gr. μήτηρ, ahd. muoter, ir. mathair, lith. motě, lett. mahte, preuss. mûti, sl. mati (Gen. matere), russ. mat', poln. böhm. matka. (Bedeutung: „die Schaffende, Ordnende.") — Skr. ambâ, ahd. amma, finn. emä, est. emma; s. oben p. 183 n. (vgl. noch Grimm a. a. O. p. 271.) — Skr. attâ, atti (s. oben), goth. aithei, ahd. eidî, mhd. eide, finn. äiti. — Die Gattinn: skr. patnî, z. pathnî, domina, uxor, und paiti, domina, gr. πότνια, lith. pati. — Die Wittwe: skr. vidhavâ (wörtlich: die Mannlose), lat. vidua *), ahd. vitava, goth. viduvo, altpreuss. widdewu, irl. feadhb, feadhbe die Nonne.

stens nicht aus dem Auge lassen darf und die vielleicht einen des Slawischen besonders Kundigen veranlassen, diesen Punkt näher zu untersuchen.

*) Das Lateinische hat zuweilen ein v zwischen zwei Vokalen verloren, so deus = skr. devas, prônus = den vedischen pravan*a*s

Der Sohn: skr. sûnu, goth. sunus, lith. sunus, preuss. souns, sl. s"in, russ. syn", poln. böhm. syn; von derselben Wurzel gr. υἱός. (Bedeutung: „der Gezeugte.") — Skr. putra, z. puthra, wozu bretann. paotr, lat. puer der Knabe und irl. piuthar die Schwester gehören. — Skr. napât Sohn, Enkel, Abkomme (in den starken Casibus), naptri (in den schwachen Casibus), demnach wahrscheinlich *) ursprüngliches Thema: napatri (vgl. Benfey Glossar zum Sâma Veda. v. napât) Fem. naptî, lat. nepos (nepôt-is), Fem. neptis, z. naptar, napaṭ, napa, nap, altnord. nidr filius, propinquus, vielleicht gr. νέπους (Stamm νεποδ!). Nur das skr. und das nord. Wort hat die Bedeutung „Sohn," die zendischen haben dieselbe Bedeutung wie das lateinische, heissen zugleich aber auch Nabel; wieder ein andres Verhältniss bezeichnen ahd. nefo Fem. nift u. niftila, goth. nithjis Fem. nithjô cognatus, böhm. neti (Gen. netere, Acc. neter). — Skr. tokman Sprössling, zend. taokhman germe, pers. tukhm, gr. τέκνον, goth. thigns, ahd. dekan; das n der Ableitung im Griechischen und Deutschen

tief, frons = dem vedischen pravat jähe, steil, dies = skr. divasa u. s. w.

*) Ich erlaube mir hier wie in einigen anderen Fällen meine abweichende Ansicht in der Note niederzulegen. Mir scheint die Herleitung aller der indogermanischen Wörter des Stammes nap aus einem von Benfey erst nach Form und Bedeutung gleich sonderbar erfundenen Worte doch sehr bedenklich und halte ich darum an meiner im Vâjas. S. spec. II, 97 gegebenen Etymologie fest, wonach nap die ältere Form der Wurzel nabh „ligare, nectere" ist, von welcher nâbhi die Nabelschnur, nabhas (νεφος) das Himmel und Erde verbindende Gewölk benannt ist: naptri ist sonach der Verbindende, Verbundene, Verwandte. Der Uebergang eines p in bh (und danach resp. in dh, gh, h s. Vâj. S. spec. II, 58. Grimm a. a. O. 349 folg.) ist auch sonst noch nachzuweisen, so ist drip mit dribh verwandt, xup mit xubh, sap mit sabh, çip in çepa (= cippus) mit çibh, γριπ mit gribh, altn. gap mit gambh, xip mit ξίφος, kûpa mit kumbha, kapâla mit κεφαλη etc. Anm. des Herausg.

auszudehnen, blos auf die Nachweisungen, welche Anquetil zu der Stelle am Rande seiner Uebersetzung gegeben hat. Es beweist dieselbe gleichfalls meinen oben ausgesprochenen Satz, dass alle Citate des Vendidad sich auf Stücke in dem anderen Dialecte beziehen.

Diese Citate scheinen mir nun zu beweisen, nicht nur: dass der zweite Theil des Yaçna früher vorhanden gewesen sein muss, als der Vendidad, sondern auch, dass sein Inhalt schon einen gewissen Grad von Heiligkeit erlangt hatte, als der Vendidad geschrieben wurde. Hierauf gestützt, möchte ich nun annehmen, dass der zweite Theil des Yaçna der älteste sei, von allen Stücken des Zendavesta. In Verbindung mit diesem Grunde gewinnt für mich auch eine andere Thatsache Bedeutung, welche allein wol nicht hinreichen würde, um die frühere Selbstständigkeit des zweiten Theiles des Yaçna zu beweisen. Es ist dieses die folgende: Die Parsen haben zu ihren liturgischen Zwecken die drei Bücher: Yaçna, Vispered und Vendidad unter einander gemischt, die Art, wie dies geschieht, ist aus Anquetils französischer Uebersetzung ersichtlich. Nun ist es doch gewiss auffallend, dass, während der Vispered mit dem ganzen Yaçna vermischt ist (Karde 1 steht gleich hinter Ha 1.), die Einschiebung der einzelnen Capitel des Vendidad erst hinter dem 27 oder besser v o r dem 28 Ha des Yaçna beginnt und nach Ha 51. endigt. Ich möchte hieraus schliessen, dass der zweite Theil des Yaçna früher als selbstständiges Buch bestand, zwischen dessen einzelne Capitel man später den Vendidad einschob, zu einer Zeit, als Yaçna und Vispered noch nicht vorhanden, oder wenigstens noch nicht in liturgischem Gebrauche waren Genauere Studien über die Liturgie der Parser werden gewiss auch hierüber noch zu interessanten Aufschlüssen führen.

Die vorliegende Untersuchung über den zweiten Theil des

Yaçna giebt uns nun die Mittel an die Hand, eine Anordnung der einzelnen Stücke des Zendavesta in Rücksicht auf ihr Alter zu versuchen. Obenan stellen wir den zweiten Theil des Yaçna, der in Hinsicht auf Ausdruck und Sprache von dem übrigen Zendavesta verschieden, wenn auch nicht von Zoroaster selbst verfasst ist, da dieser in der dritten Person genannt wird, und Alles darauf hindeutet, dass weder er, noch sein Gönner Vîstâçpa mehr lebten. Auf die zweite Stelle kann ohne Zweifel der Vendidad Anspruch machen. Ich glaube nicht, dass das Buch ursprünglich in der Form verfasst war, in der wir es jetzt besitzen, es hat meiner Ansicht nach durch frühere und spätere Interpolationen gelitten, doch ist es nicht meine Absicht, diese Frage hier zu untersuchen; gewiss ist auch schon die jetzige Gestalt ziemlich alt. Für das Alter des Buches spricht ausser dem oben angeführten liturgischen Grunde noch sein Inhalt, der überall beweisst, dass die heilige Literatur noch nicht abgeschlossen war. Anders ist dies mit den Schriften der letzten Periode, unter die ich den ersten Theil des Yaçna und sämmtliche Yeshts rechnen möchte; hier ist eine theologische Richtung unverkennbar, die einzelnen Götter haben ihre dogmatisch formulirten Attribute und Beiwörter erhalten. Es ist überhaupt nicht uninteressant, den Gang des religiösen Lebens in diesen Parsenschriften zu verfolgen. Es ist eine deutliche Thatsache, dass in dem zweiten Theile des Yaçna in Hinsicht auf die Götterlehre noch gar nichts festes ist, doch schon im Vendidad bemerkt man das Fortschreiten zu einem theologischen, in seiner Art nüchternen und wissenschaftlichen Systeme, aus welchem dann später die starre und unduldsame Religion des Sâsânidenreiches erwuchs. Welchen ganz anderen Gang aus so ähnlichen Ausgangspunkten hat dagegen das religiöse Leben in Indien genommen! Anstatt, wie die Parsen, jedes Wort des heiligen Buches hoch zu achten.

finden wir bei den Indern, sobald die theologische Erklärung anfängt, die Allegorie geschäftig, den alten Stoff umzubilden, der dem Zeitgeiste nicht mehr recht genügen wollte. So ist dann im Laufe der Zeiten auf der alten Naturreligion der Vedas ein phantastisches und zugleich von dem alten so grundverschiedenes Religionssystem aufgebaut worden, dass Niemand aus der Gestalt des späteren die frühere Grundlage ahnen kann, wenn er nicht die historischen Beweise zur Hand nimmt.

Es mag zum Schlusse hier auch noch erwähnt werden, dass der Name, den wir gewöhnlich den heiligen Schriften der Parsen geben: „Zendavesta" ein unrichtiger ist. Nur späte uud ungenügende Quellen zeigen das Wort in dieser Gestalt, während die besseren stets Avesta und Zend zeigen. Hiermit erledigen sich alle Vermuthungen, die man über das Wort Zend aufgestellt hat. Die Parsen nennen das, was wir Zend heissen, nie so, sondern Avesta, und Zend soll nichts anderes als die Huzvâresch-Uebersetzung bedeuten. Ich erwähne dies hier nur beiläufig, eine ausführliche Darlegung meiner Beweise wird man in meiner Pârsi-Grammatik findsn, welche nun, wie ich hoffe, nächstens erscheinen soll.

Fr. Spiegel.

Ueber den Manusâra *)

Der Manusâra besteht aus etwa 1100 Halb-Çloken: denn dass ein Çloka aus drei Versen besteht, davon finden sich schon Beispiele im Mahawanso, noch häufiger ist es im Dhammapada, und in unserm kleinen Codex kommt es einige sechzig Male vor. Die Einleitung führt die Entstehung des Gesetzbuchs auf die Zeiten des ersten Kalpa zurück, wo Manusâra, Sohn des Brâhma*n*a

*) Die Nachricht in der Z. der D. M. G. III, 465, dass Dr. Rost ein in Pâli geschriebenes Gesetzbuch von (sic!) Manusâra aus dem 5ten

Brahmadeva, auf dem Cakkavâlâgebirge das Dhammasat, sein Bruder Subhadra aber den Veda schrieb (so, d. i. vom Veda erklärt wenigstens der Commentar die Ausdrücke, lokiya sâra und sabbalokesu kâra*n*am.) Von dem Dhammasat wurde nachmals von Indra dem König Byûmandhi (Vyomandhî für Vyomadhî?) und einem Büsser ein Auszug in reinem Magadha gefertigt, der späterhin auf Ceylon (beständig Râmañadesa genannt, vermuthlich eine Vermischung von Râmadesa und Râva*n*adesa,) von Buddhaghosa revidirt ward. Es fällt nicht schwer zu beweisen, dass auch dieses Stück der Legende fingirt ist; Buddhaghosa's Name sollte dem Buche dasselbe Ansehen mit den von ihm commentirten kanonischen Büchern verschaffen. Ueberhaupt aber wird die ganze Legende in Barma auf verschiedene Weise erzählt, und Manu auch wirklich zum Verfasser gemacht, während Buddhaghosa (nach einem Andern Dhammavilâsa) das Werk ins Barmanische übersetzt haben soll. Wie die Einleitung schon aus verschiedenen Theilen besteht, die von dem Sammler an einander geschoben worden sind, so sieht man noch viel deutlicher aus dem Gesetzbuche selbst, dass es nicht das ursprüngliche Werk ist, sondern eine Zusammenstellung alles dessen, was der Sammler davon zu retten im Stande war. Das Ganze ist nämlich eigentlich ein barmanisches Civilgesetzbuch, vor etwa 200 Jahren von einem vornehmen Barmanen, Manurâjâ, verfasst und in 10 Bücher eingetheilt, deren wesentlicher Inhalt dem des 8. u. 9. Buchs des Manu entspricht. Jedem Buche geht eine Liste der darin enthaltenen Titel voraus, dann folgt die Behandlung der einzelnen. Wo der Verfasser einen Beleg aus dem Dhammasat hatle, stellte er denselben voran und begleitete ihn mit einer barmanischen Worterklärung, der, wo es nöthig wär, noch eine Paraphrase des Ganzen, zuweilen auch juristische oder legendenartige Zusätze beigegeben wurden. Im Buch 1. 2. 3. 9. 10. hat jeder Titel einen oder mehrere Pali-Verse als Beweisstellen, in den übrigen

(?) Jahrh. unsrer Zeitrechnung aufgefunden habe, veranlasste mich, diesen meinen geehrten Freund um nähere Nachrichten darüber für die Indischen Studien zu bitten. Er war denn auch so überaus freundlich, mir alsbald, trotz seiner sehr in Anspruch genommenen Zeit, einen längeren Brief darüber zu schreiben, dem Obiges entnommen ist. Anm. d. Her.

5 Büchern finden sich deren aber nur sehr wenige, (zusammen einige 40), und Manuràjà verfolgt sein System auf eigene Hand. Sämmtliches Pali ist in einem besonderen Volumen zusammengestellt, und bildet den Anfang des ganzen Codex, wodurch derselbe den Anschein gewinnt, als enthalte er einen Commentar zum Dhammasat, während er doch ein selbstständiges Werk bildet, in dem nur die Beweisstellen aus dem alten Codex und deren Erklärung einen Haupttheil ausmachen. Auch in anderen barmanischen Gesetzbüchern (es sind noch drei auf dem brit. Mus. eines davon vom Jahre 1750) finden sich gelegentlich, wenn auch seltner, Pali-Çloken, freilich meist im jämmerlichsten Zustande, citirt; bei meiner nur flüchtigen Untersuchung habe ich aber keinen darunter gefunden, der einem in unserer Sammlung entspräche. Dies alles lässt schliessen, dass in viel früheren Zeiten ein ausführlicherer Gesetzcodex bestanden haben mag, der aber, als nur auf das Civilwesen beschränkt, nie das Ansehen haben noch auch mit solcher Gewissenhaftigkeit von Geschlecht zu Geschlecht unverändert sich erhalten konnte, wie der Manu bei den Brahmanen oder die Bestandtheile des Pi*t*akattaya*m* in den buddhistischen Klöstern. Es mochten sich mit der Zeit kleine Veränderungen einschleichen, manche Gesetze ausser Brauch kommen, und in Vergessenheit gerathen. vielleicht auch neue Zusätze dazu kommen, und durch die beständige (wohl meist mündliche) Anwendung in der juristischen Praxis durch des Pali wenig oder gar nicht Kundige konnte es nicht fehlen, dass auch mancherlei grobe Entstellungen nach und nach ihren Platz fanden. Es ist übrigens die allgemeine traditionelle Annahme der Barmanen, dass ihnen sowohl ihre astronomischen Kenntnisse als auch ihre Gesetze durch Brahmanen aus Manipura zugekommen stnd. Manuràjà's grosses Verdienst ist es, einen verhältnissmässig recht correcten Text geliefert zu haben, dem man aber gleichwohl die Misshandlugen einer barbarischen Zeit noch deutlich genug ansieht. Denn mochte auch immerhin die Sprache des ursprünglichen Textes schon in vielen Stücken von der der heiligen Bücher abweichen, gewiss fanden sich dort nicht so harte Verstösse gegen das Metrum, wie sie Manuràjà nicht aus dem Wege zu räumen im Stande gewesen ist.

die einwandernden Ârier von den einheimischen Stämmen in der Farbe wesentlich verschieden gewesen sein müssen. — Wir sehen also, dass sich zwar mancherlei Uebereinstimmung für den Begriff des Volks bei den verschiedenen Gliedern der indogermanischen Völker findet, dass sie jedoch bei weitem nicht von der Art ist, wie wir sie bei der Familie angetroffen haben; dasselbe zeigt sich auch beim Begriffe des Herrschens.

Die Sprache der Veden besitzt einen Ausdruck, welcher beweist, in wie frühe Zeit die Begründung der Herrschaft bereits zurückreicht, nämlich das Wort gopâ, welches ursprünglich der Kuhhirt, dann aber Schützer und Behüter, namentlich als Beiwort der Götter, und endlich der König ist. Die verwandten Sprachen zeigen zwar dem Begriffe nach ähnliches oder gleiches, wie namentlich das Homerische *ποιμὴν λαῶν* zeigt, doch haben sie ein etymologisch mit gopâ übereinstimmendes Wort nicht, bringen jedoch andre Ausdrücke, in denen sich ziemliche Uebereinstimmung zeigt. Zunächst findet sich als gewöhnliche Bezeichnung des Königs das skr. râjan, für das in Zusammensetzungen eine ältere Form râj (z. B. in samrâj, svarâj) vorkommt; diese schliesst sich dem lateinischen rêx, goth. reiks ir. riogh, righ, welsch ri an. Pott hat zwar den Zusammenhang wenigstens von râjan, rêx und reiks geleugnet, indem er sagt jenes komme von râj glänzen, rêx gehöre zu regere, reiks stehe mit skr. ric übertreffen, mächtig sein, im Zusammenhang, allein ich kann ihm hierin nicht ganz beistimmen. Er selbst hat bemerkt (II, 481. 82), dass das inlautende *a* der Wurzel sich im Sanskrit zuweilen verlängere, ohne jedoch Beispiele beizubringen und sich über das nicht scharf ausgesprochene Gesetz genauer auszulassen; es ist nämlich so zu fassen, dass indische Wurzeln mit einfachem consonantischen Auslaut (wie es scheint hauptsächlich der gutturalen und palatalen Klasse) ein in-

Grenze festsetzen; ist auch das nicht möglich, so soll darüber Ungewissheit bleiben." — Im Texte finden sich manche fehlerhafte Lesarten z. B. pappato merumpa*m* s.; vâ*l*uka*m* ka*t*halankâra*m* u. a. — Ein merkwürdiges Beispiel von fast durchgängiger Verschiedenheit der Ausdrücke bei nur wenig verschiedenem Inhalte liefert das Capitel über die zulässigen und unzulässigen Zeugen, verglichen mit Man. 8, 61 ff. Yâjn. 2, 70 ff. Die Uebersetzung ist meistens nach dem Commentar: alubbhana*m* saddhâmoha*m* tayo sakkhipuccheyya te|asaddheyya*m* viki*n*eyya*m* dhanena vâdadâsi vâ || ñâtivâda*m* mittavâda*m* tathâca kalahavâda*m*| bahuvâda*m* atiroga*m* jarâmahallakânica || kumâradaharâceva ropa*n*adûsa*m* naccaka*m* | gîtakânubhâvañceva suva*nn*alohalakâra*m* || ka*n*sakareyya*m* pâdukakareyyañca âpaka*t*a*m* | vadhadosañca vajjañca (l. vejjañca) napunsakañca vesiya*m* || cittavighâta*m* ummattaroga*m* hînañca dubbhikkha*m*|tathâ akkhaviki*l*añca mahâkodhañca coraka*m* || itthigabbhantekatinsa na puccheyya, tathâ pana | sace pakkha-anuññâta*m* pucchitabbanti vihita*m* || — „Nur diese drei, Einen der frei ist von Habsucht, fromm und wohl unterrichtet, soll man zu Zeugen wählen; dagegen Einen, der kein Vertrauen besitzt, durch Geld erkäuflich oder in der Sache interessirt ist, der mit einer der streitenden Parteien verwandt, befreundet oder verfeindet ist, einen Schwätzer, einen Schwindsüchtigen, abgelebte Greise, grössere und kleinere Kinder, einen Tadelsüchtigen, einen Tänzer, einen Sänger, einen Uebermüthigen, einen Grobschmied, einen Kupferschmied, einen Schuhmacher, Einen von unbekannter Abstammung, Einen der von Tödten lebt, einen Arzt der [durch seine Unwissenheit] Unheil anrichtet (dann zu lesen vadhañca dosavejjañca), einen Eunuchen. ein Weibsbild von schlechtem Rufe, einen Böswilligen, einen Wahnsinnigen, einen von Hunger und Durst Geplagten, einen Spieler, einen Jähzornigen, einen Dieb, eine schwangere Frau — diese 31 soll man nicht zu Zeugen nehmen. Jedoch mit Zustimmung beider Parteien sind solche Personen zulässig; das ist eine feste Regel." —

Die Sprache weicht in vielen Stücken (aber nicht zu ihrem Vortheil) von dem orthodoxen Pali ab. Es kommen viele ganz neue Wörter oder doch gebräuchliche mit neuen Bedeutungen zum Vorschein, bei deren Erklärung mich oft auch der Commentar im Stich gelassen hat, indem derselbe entweder gerade

da lückenhaft war oder wegen der Unvollständigkeit von Judson's Wörterbuche und des gänzlichen Mangels an sicherer Orthographie für mich unverständlich. An allen Stellen (blos mit Ausnahme zweier) heisst kî verkaufen und vikî kaufen etc. Besondere Freiheit zeigt sich in der Bildung von Wörtern, wovon Sie oben ein paar Beispiele gesehen haben. Als grammatische Anomalien erwähne ich die häufige Bildung des Instr. auf blosses â anstatt sowohl ena als âya, den Acc. der Substant. auf i und î = Nom., im Potent. kommt gelegentlich die 3. Sing. Par. aye = eyya, 3. Plur. ayu*m* = eyyu*m*, und 3. Plur. Âtm. are = era*m* vor. Der Unterschied zwischen Parasm. und Âtm. ist sehr häufig verletzt. In der überhaupt sehr ungleichen Orthographie finden sich viele Barmanismen, z. B. pp für bb (Sanskr. rv), r und y verwechselt, sowie auch i und î, u und û. Die Sprache, die an Härten aller Art leidet, ist an manchen Stellen sehr breit, an andern wieder so elliptisch, dass nur mit Hülfe des gelehrten Herrn Maurâjâ ein leidlicher Sinn herauszubringen war. Diese und viele andere Freiheiten in Formenlehre und Syntax sind nicht von der Art, dass man das Pali unseres Manusâra geradezu für prakritisirt erklären könnte, sondern es steht eher in demselben Verhältnisse zu dem orthodoxen Pali wie etwa das Sanskrit der grossen Sutra's zu dem der einfachen.

In dieser flüchtigen Schilderung habe ich mehr die Schattenseiten des Dhammasat hervorgehoben als das Interesse, das es gewährt, da letzteres deutlich genug in die Augen springt, selbst wenn wir die Entstehung des Buchs ein wenig uns näher bringen. Es ist sehr zu bedauern, dass es Low noch nicht gelungen ist, eine Bearbeitung des Codex in Siam aufzufinden; die siamesischen Gesetze sind auf das Dhammasat basirt, den barmanischen im Wesentlichen ähnlich, und Low ist der Meinung, dass wirklich Exemplare des Pali Codex in Siam existiren. Da die siamesischen Pali-Handschriften nicht nur äusserlich sauberer, sondern auch in der Regel correcter sind als die barmanischen, so wäre ein Exemplar der siamesischen Recension des Dhammasat vom wesentlichsten Nutzen.

R. Rost.

Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker.

Es ist eine alte Sage, und sie lebt in einem bekannten Reime in Bezug auf das schöne Geschlecht der Sachsen noch heute fort, dass die Deutschen auf den Bäumen gewachsen seien; die Griechen sollen nach der grossen Flut aus den Steinen, die Deukalion und Pyrrha hinter sich warfen, entstanden sein, obwohl es auch bei ihnen Sagen gegeben haben muss, welche den Ursprung ihres Geschlechts auf Bäume zurückführten, da man jemanden mit den Worten um sein Geschlecht befragte: *οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ᾽ ἀπὸ πέτρης*, denn du stammst doch weder von der altbesprochenen Eiche noch von dem Felsen her (vergl. Grimm, deutsche Mythologie S. 538); die Inder leiten nach der später meist verbreiteten Sage ihr Geschlecht aus Brahma's Haupt und Gliedern, nach der älteren aber zog der grosse Geist (mahân âtmâ) den ersten Menschen aus den Wassern hervor; und so zeigen drei der bedeutendsten Völker des grossen gewöhnlich indogermanisch genannten Volksstammes, wie das Bewusstsein über ihren Ursprung ihnen entschwunden sei und jedes auf besondere Weise sich denselben zu erklären suchte. Andrerseits finden wir auch in den älteren historischen Nachrichten dieser Völker, welche uns das eine derselben über das andere überliefert hat, so wie in denen anderer Nationen keine Aufklärung über den Ursprung derselben und wir würden deshalb erst ihre Geschichte mit dem historischen Auftreten jeder einzelnen be-

ginnen können, wenn uns nicht ein anderes Mittel über den Ursprung derselben Auskunft zu geben bliebe, nämlich die Sprache. Eine von festen Grundsätze ausgehende Beobachtung der verschiedenen Erscheinungen derselben hat nämlich gelehrt, dass die Deutschen, Celten, Römer, Griechen, Slawen, Inder, das Volk des Zend-Avesta, sowie verschiedene mit diesen einzelnen in näherer oder entfernterer Beziehung stehende Völker durch eine gemeinsame Abkunft zusammengehören, dass in den Sprachen der genannten die Züge einer gemeinsamen Mutter aufs deutlichste erkennbar seien und andere Umstände haben es wahrscheinlich gemacht, dass das Stammland derselben in Asien zu suchen sei. Wem daher die Geschichte des menschlichen Entwicklungsganges überhaupt von einigem Interesse ist, dem wird sicher auch die Frage von Bedeutung sein, ob es nicht mittelst eben derselben Sprachvergleichung möglich sei, von jenem Resultate der Verwandtschaft all dieser grossen Völker zu einem weiteren zu gelangen, nämlich zu einer Feststellung der Grundzüge, welche den Zustand jenes Urvolkes zur Zeit, da es noch vereinigt war, gebildet haben. Es war daher natürlich, dass bereits früher der Versuch gemacht wurde, zu einem solchen Resultate zu gelangen, allein so sehr auch der Fleiss dieses ersten Sammlers (Eichhoff's in seiner *Paralèle des langues de l'Europe et de l'Inde;* Paris 1836) anerkannt werden muss, so wenig kann doch sein Buch in den meisten seiner Abschnitte den Anforderungen einer auch nur sehr bescheidenen Kritik genügen. Der Verfasser steht einerseits noch zu sehr auf dem Punkte der Sprachvergleichung, wo die äussere Gleichheit des Verglichenen der Maasstab für die ursprüngliche Identität ist, andererseits geht er durch eine unkritische Anwendung der von der vergleichenden Grammatik aufgestellten Lautgesetze viel zu weit und wirft daher oft das allerungehörigste zusammen. Es soll daher im folgenden versucht

werden, ob wir durch eine genauere Sprachvergleichung dem oben ausgesprochenen Zwecke nicht näher zu kommen vermögen; da nun aber viele von den hier in Betracht kommenden Wörtern bereits vielfältig und meist ohne Widerspruch verglichen worden sind, so konnten wir es bei ihnen oft an einer einfachen Zusammenstellung genügen lassen, haben es aber auch unterlassen müssen, den ohnehin beschränkten Raum durch ängstliche Citate aus den Werken derer zu beengen, die bald hier bald dort ein Wort mit seinen Verwandten zuerst zusammengestellt haben, da der mit der Sache Vertraute leicht erkennen wird, wie die Werke des Begründers dieser Studien Bopp sowie seiner Schule (wo ich vor allen Pott zu nennen habe) fast in jeder Zeile Beiträge geliefert haben. Ferner haben wir uns bei unsern Zusammenstellungen auch hauptsächlich an die Vergleichung der deutschen, lateinischen, griechischen und indischen Sprache gehalten, da man sich diesen bei der Untersuchung bisher vorzugsweise zugewandt hat, und man daher hier auch im ganzen die sichersten Resultate, in denen allgemeine Einstimmung herrscht, zu erwarten hat; aus anderen Sprachen sind meist nur die mehr in die Augen fallenden Uebereinstimmungen herbeigezogen und es bleibt späteren Untersuchungen überlassen aus diesen, namentlich aus dem Zend, den slawischen und celtischen Sprachen, für diese Abhandlung, die nichts als ein Versuch sein will, Erweiterungen und Berichtigungen beizubringen. *)

*) Grimm's seit dem Erscheinen dieser Abhandlung (als Osterprogramm des Berliner Realgymnasiums 1845) ans Licht getretene Geschichte der deutschen Sprache hat ein so reiches Material für unseren Zweck und so treffliche Resultate aufgestellt, dass es eine Versündigung am Genius der Sprache gewesen wäre, hätte ich den Wiederabdruck einfach ohne alle Zusätze zugeben wollen; ihm verdanke ich vor allem die Nachweise aus den celtischen und slawischen Sprachen, deren letztere namentlich mir von bedeutendem Gewicht scheinen. Es ist nämlich wiederholentlich die Frage aufgeworfen worden, ob

Die Familie ist die Grundlage des Staats, aus welcher sich derselbe als seinem natürlichen Keime entwickelt, und wir fin-

sich denn in den verschiedenen indogermanischen Sprachen keine Spuren davon fänden, dass einzelne Völker dieses Stammes länger zusammengewohnt haben als andre; man hat diese Frage gewöhnlich verneint und die Ansicht ausgesprochen, dass bald hier bald da älteres bewahrt sei und die Sprache deshalb gar keinen Maasstab der Entscheidung gebe. Man kann nun allerdings zugeben, dass dies rücksichtlich des grammatischen Baus dieser Sprachen ganz richtig sein möge, was aber den Umfang derselben an Begriffen betrifft, so wird sich doch mehr oder minder annähernd diese Frage jedenfalls zur Entscheidung bringen lassen, und ich möchte hier wenigstens die Vermuthung aussprechen, dass die slawischen Sprachen mit der indischen, oder wahrscheinlicher noch mit dem Zend und der persischen längere Zeit in Verbindung geblieben sind, als mit den übrigen indogermanischen. Dafür sprechen nämlich einerseits mannichfache Uebereinstimmungen in den Lautverhältnissen, die zum Theil sehr auffälliger Natur sind, wie z. B. der Uebergang des skr. *h* und *j* in zend. *z* und sl. *z*, das späte Bewahren einzelner volleren Flexionsformen wie z. B. der slav. Genitiv auf ego neben skr. asya, z. ahe, altpers. ahya, sowie die Flexion der Personalpronomina und anderes, dann aber vor allem finden sich einige Uebereinstimmungen in den Begriffen für dieselben Wörter, die nicht aus Entlehnung sondern nur aus gemeinsamem Ursprung stammen können. Dahin gehört vor allem das slavische bog Gott im Verhältniss zum altpers. bhaga, skr. Bhaga Name der aufgehenden Sonne, sowie das gleichfalls altpersische vitha als Bezeichnung einheimischer Götter verglichen mit den überlieferten altslawischen Götternamen Svatovit, Gerovit, Rugiäwit u. a., das slavische svjato, lith. szwantas, z. çpenta, verglichen mit skr. çveta, in denen der Begriff des Heiligen sich erst aus der Anbetung des Lichtes *) entwickelt haben kann. Hält man dagegen Sanskrit, Lateinisch, Griechisch, und zum Theil auch das Deutsche, so ist die Verschiedenheit auffällig, da diese alle für den Begriff der Gottheit Ausdrücke von der Wurzel div entwickelt haben, während freilich auch das Deutsche wenigstens für den allgemeinen Begriff ein dem persischen choda offenbar verwandtes Wort aufweist. Die altpersischen Keilinschriften verwenden endlich für den Begriff der Schrift die Wurzel pish und im polnischen heisst pismo die Schrift. Das alles sind Umstände, die man wenig-

*) Dies ist wohl nicht ganz richtig, denn die angeführten Worte sind nicht mit skr. çveta zu vergleichen, sondern mit skr. ça-çvant von der Wurzel çu, s. Vâjas. S. spec. II, 69. 70. Schon Burnouf Yaçna p. 145 hat das derselben Wurzel angehörige skr. çvas damit verglichen. Es liegt also hier dem „Heiligen" entweder der Begriff des „Wachsens" oder der des „Ewigen" zu Grunde. Anm. des Herausg.

den daher in den Ausdrücken, welche die verschiedenen Glieder derselben bezeichnen, in allen unsern Sprachen eine fast vollständige Uebereinstimmung.

Der Vater: skr. pitri (Acc. pitaram), zend. patar und pitar, gr. πατήρ, lat. pater, goth. fadar, ahd. fatar, vielleicht ir. athair. (Bedeutung: „der Schützende, Gebietende.") — Skr. tâta, welsch. tad, gr. τάτα, τάττα, poln. u. böhm. tata, tatek, tatjk, alb. τάτε, litth. tĕtis, taitis, tetaitis, zigeun. dad, engl. dad, daddy, bair. tatt, tatta, tatte, westf. teite. — Goth. atta nebst den entsprechenden Bezeichnungen nicht stammverwandter Sprachen siehe bei Grimm Geschichte der deutschen Sprache p. 271; dazu noch gr. ἄττα, lat. atta; das Sanskrit hat diese Bezeichnung offenbar auch gekannt, doch nur für das Femininum auch später bewahrt, wo attâ, Mutter und ältere Schwester, atti in der Sprache der Dramen ältere Schwester bedeuten. — Der Gatte: skr. pati, litt. pats, z. paitis, gr. πόσις.

Die Mutter: skr. mâtri (Acc. mâtaram), lat. mater, gr. μήτηρ, ahd. muoter, ir. mathair, lith. motĕ, lett. mahte, preuss. mûti, sl. mati (Gen. matere), russ. mat', poln. böhm. matka. (Bedeutung: „die Schaffende, Ordnende.") — Skr. ambâ, ahd. amma, finn. emä, est. emma; s. oben p. 183 n. (vgl. noch Grimm a. a. O. p. 271.) — Skr. attâ, atti (s. oben), goth. aithei, ahd. eidî, mhd. eide, finn. äiti. — Die Gattinn: skr. patnî, z. pathnî, domina, uxor, und paiti, domina, gr. πότνια, lith. pati. — Die Wittwe: skr. vidhavâ (wörtlich: die Mannlose), lat. vidua *), ahd. vitava, goth. viduvo, altpreuss. widdewu, irl. feadhb, feadhbe die Nonne.

stens nicht aus dem Auge lassen darf und die vielleicht einen des Slawischen besonders Kundigen veranlassen, diesen Punkt näher zu untersuchen.

*) Das Lateinische hat zuweilen ein v zwischen zwei Vokalen verloren, so deus = skr. devas, prônus = den vedischen pravanas

Der Sohn: skr. sûnu, goth. sunus, lith. sunus, preuss. souns, sl. s"in, russ. syn", poln. böhm. syn; von derselben Wurzel gr. υἱός. (Bedeutung: „der Gezeugte.") — Skr. putra, z. puthra, wozu bretann. paotr, lat. puer der Knabe und irl. piuthar die Schwester gehören. — Skr. napât Sohn, Enkel, Abkomme (in den starken Casibus), naptri (in den schwachen Casibus), demnach wahrscheinlich *) ursprüngliches Thema: napatri (vgl. Benfey Glossar zum Sâma Veda. v. napât) Fem. naptî, lat. nepos (nepôt-is), Fem. neptis, z. naptar, napaṭ, napa, nap, altnord. nidr filius, propinquus, vielleicht gr. νέπους (Stamm νεποδ!). Nur das skr. und das nord. Wort hat die Bedeutung „Sohn," die zendischen haben dieselbe Bedeutung wie das lateinische, heissen zugleich aber auch Nabel; wieder ein andres Verhältniss bezeichnen ahd. nefo Fem. nift u. niftila, goth. nithjis Fem. nithjô cognatus, böhm. neti (Gen. netěre, Acc. netěr). — Skr. tokman Sprössling, zend. taokhman germe, pers. tukhm, gr. τέκνον, goth. thigns, ahd. dekan; das n der Ableitung im Griechischen und Deutschen

tief, frons = dem vedischen pravat jähe, steil, dies = skr. divasa u. s. w.

*) Ich erlaube mir hier wie in einigen anderen Fällen meine abweichende Ansicht in der Note niederzulegen. Mir scheint die Herleitung aller der indogermanischen Wörter des Stammes nap aus einem von Benfey erst nach Form und Bedeutung gleich sonderbar erfundenen Worte doch sehr bedenklich und halte ich darum an meiner im Vâjas. S. spec. II, 97 gegebenen Etymologie fest, wonach nap die ältere Form der Wurzel nabh „ligare, nectere" ist, von welcher nâbhi die Nabelschnur, nabhas (νεφος) das Himmel und Erde verbindende Gewölk benannt ist: naptri ist sonach der Verbindende, Verbundene, Verwandte. Der Uebergang eines p in bh (und danach resp. in dh, gh, h s. Vâj. S. spec. II, 58. Grimm a. a. O. 349 folg.) ist auch sonst noch nachzuweisen, so ist drip mit dribh verwandt, xup mit xubh, sap mit sabh, çip in çipa (= cippus) mit çîbh, γριπ mit gribh, altn. gap mit gambh, xip mit ξιφος, kûpa mit kumbha, kapâla mit κεφαλη etc. Anm. des Herausg.

entspricht der auch sonst nicht seltenen Schwächung des Suffixes man zu na, vgl. skr. phena, sl. pjena, lith. piĕnas, ahd. feim, lat. spuma (u aus älterem oi, oe, wie in unus zu oinos, munire, moenia u. s. w.), skr. budhna, gr. πυθμήν, ahd. bodam, altn. botn, nhd. boden. — Skr. jantu Erzeugter, Geschöpf, ahd. kind, sl. tschjado. — Die Waise, der Erbe, gr. ὀρφανος, lat. orbus, skr. arbha das Kind, in den Veden Adjectivum mit der allgemeinen Bedeutung „klein"; goth. arbi das Erbe, arbja der Erbe, aber vgl. Grimm a. a. O. p. 54, welcher die Grundbedeutung von arbi als bebautes Land nimmt.

Die Tochter: skr. duhitri (Acc. duhitaram), gr. θυγάτηρ, z. dughdhar, goth. dauhtar, ir. dear, lith. dukte, preuss. duckti, altsl. d"schtschi, russ. dotsch, lapp. daktar. Bedeutung: die „Melkerin" (Lassen Indien I, 813. Anders Schweizer in Höfers Z. für die W. d. Spr. II, 523) von skr. duh melken; die Wurzel scheint ausser dem Sanskrit nur noch im lat. ducere (doch û lang) und goth. tiuhan, wiewohl nur mit der ursprünglichen Bedeutung von ziehen vorhanden; im Niederdeutschen fehlt das Verbum, doch gehört dazu das pommersche dauk (nebst ndd. dau, ags. deav, ahd. tou, altn. dögg) starker Seenebel, welches sich zu skr. doha Milch stellt, nach der Vorstellung, nach welcher die Wolken als Kühe erscheinen, deren Euter von den Gottheiten, die dem Wetter gebieten, gemolken werden.

Der Bruder: skr. bhrâtri (Acc. bhrâtaram), z. brâtar, lat. frater, goth. brothar, ir. brathair, welsch brodyr, lith. lett. dimin. brolis, brahlis, preuss. brâtis, altsl. russ. brat", poln. brat', böhm. bratr, gr. φρατήρ, φράτωρ.

Die Schwester: skr. svasri (Acc. svasâram), lat. soror (so = sva wie sopor, somnus von √ svap schlafen), z. qaṅha (Acc. qaṅhrem; q = sv wie in qafna = svapna somnus), goth.

svistar, poln. siostra, altsl. russ. böhm. sestra, pers. khwâher, wall. chwaer, bret. choar, ir. siur, lith. sessů, finn. sisar, est. sössar.

Der Schwiegervater: skr. çvaçura, gr. ἑκυρός, lat. socer und socerus, goth. svaihra (wie ἑκυρός Schwager und Schwiegervater), ahd. svehur.

Die Schwiegermutter: skr. çvaçrû, lat. socrus, goth. svaihrô, wallisich chwegyr.

Der Schwiegersohn: skr. yâmâtri, jâmâtri, griech. γαμβρός; — von derselben Wurzel jan (jâ-mâtâ der Kinderzeuger) stammt lat. gen-er.

Die Schwiegertochter: skr. snushâ, gr. νυός ἐννυός, lat. nurus, ahd. snuor, angels. snôru.

Der Schwager: skr. devri, devara, gr. δαήρ, lat. levir (d = l wie δάκρυ: lacry-ma), lit. deweris, sl. djever, ahd. zeihur, ags. tâcor (der Guttural statt des v wie in ags. naca der Nachen, Schiff: navis u. a.).

Die Schwägerin: gr. γάλως, lat. glos gehören wahrscheinlich zu skr. m. syâla und çyâla der Bruder der Frau mit Abfall des s wie in νυός = snushâ und y = g wie in yam = γαμέω (man vgl. upayam); ferner yâtri Bruders Frau und poln. yątrew id.

Der Oheim: skr. pitrivya, gr. πάτρως, lat. patruus.

Zu diesen gesellen sich noch einige Ausdrücke für die allgemeineren Begriffe:

Mann: skr. vîra, zend. vîra, lith. wyras, lat. vir, umbr. viros, goth. vair, ir. fear, welsch gwr. — Lat. homo, ahd. gomo, lith. źmogus, pl. źmones. — Skr. nri, z. nere, nar, gr. ἀνήρ und skr. nara, z. nara, umbr. ner, davon sabin. nero fortis, nerio virtus, fortitudo, ir. neart virtus, welsch nerth id. — Skr. Manus paroxyt., gr. Μίνως, goth mans, ad. man-

nus, nhd. man, davon skr. manushya, goth. mannisks, ahd. mennisco; die drei zuletzt genannten stimmen in ihrer Bildung ganz genau überein, denn skr. sy wird häufig sk in den verwandten Sprachen, man vgl. ved. syona *) angenehm, ahd. sconi, skr. manasyate denken (Nir. 3. 7.), lat. com-miniscor, re-miniscor; skr. irasyati zürnen (*R*. 8. 8. 32. 2. abhi pritanyautam tishthâ'bhi yo na irasyati zertritt den der gegen uns kämpft, und den der uns zürnt), lat. irascor; daher erklärt sich auch das altlateinische Futurum escit, welches genau einem vorauszusetzenden skr. asyâmi, asyati entspricht, während das spätere Futurum ero, erit dem skr. let asâni, asat zur Seite steht; auch gr. βόσκειν gehört wohl eher zu skr. pushyati nähren als zu lat. pasco, wie Grimm will (Gesch. d. d. Spr. p. 29); schon innerhalb des Sanskrit selber berühren sich die Wurzeln syand und skand sehr nahe, die beide ursprünglich nur die gleitende Bewegung bezeichnen.

Frau: In den Veden noch gnâ (contr. aus ganâ), z. ghena, gena, gnâ, ghnâ, preuss. ganna, sl. shena, poln. żona, goth. qinô, altn. kona, ahd. chëna, chona, gr. γυνή. — Skr. strî (contr. aus sutrî die Gebärende?), z. strî.

Mädchen: skr. kanyâ, z. kainê. — Skr. tarunâ, z. tauruna juvenis, ahd. diorna Dirne, altn. therna Dienerin, Sclavin.

Jüngling: skr. yuvan (in den schwachen Casibus yûn), z. yava (Dat. yûnê), lat. juvenis, lith. jaunas, sl. jûn; von yuvan ist das vedische yuvaça mit derselben Bedeutung abgeleitet, dessen ç statt k, wie sich mehrmals zeigt, durch das n des Stammes hervorgerufen ist, wie z. B. auch in romaça zottig, wollig von roman Haar; zu diesem yuvaça stimmen nun

*) Ueber dessen Wurzel siehe Vâjas. S. spec. II, 167: schön stammt also nicht von scheinen. Anm. d. Herausg.

goth. juggs, welsch ieuank, und auf Jungvieh übertragen lat. juvencus, umbr. iveka, ivenga. Da im Zend und im Sanskrit Compar. und Superlativ (yavîyas, yavishtha) sich *a* in der Wurzel zeigt, so vermuthet Lassen (I. A. I, 730) wohl mit Recht, dass die Grundform yavan sei, und dieser das griech. Ἰάων gleich sei, welches demnach die jüngeren nach Westen ausgewanderten Stämme der indogermanischen Völker bezeichnet. — Skr. kanina, z. kainin. — Die slawischen Sprachen stehen von den übrigen ab: sl. mlad" tener, poln. młody, böhm. mlady juvenis, preuss. maldas stimmen zu skr. mridu (Comp. mradîyas), d. mild, lat. mollis.

An diese Wörter schliessen wir noch für den Begriff Mann das skr. purusha, welches von puru viel auf dieselbe Weise abgeleitet ist wie manusha von manu; die Bedeutung des letzteren ist in den Veden an mehreren Stellen einfach die von Mann, so dass Grimm's Gleichstellung des Mannus mit dem taciteischen Manus dadurch noch mehr bewiesen wird; manusha ist also nur eine adjectivische Bildung wie ahd. mennisco, ebenso purusha, was demnach das zur Vielheit gehörige ist. Nun haben die Veden neben puru noch in Compositen die Form pulu (z. B. in pulukâma = puruk°) und diese Form ist offenbar die ursprüngliche, da in dieser Periode der indischen Sprache noch häufig r und l wechseln und z. B. auf dieselbe Weise für das spätere alam hier aram, für lihanti (lingunt) rihanti steht. An dies pulu schliesst sich nun genau das gr. πολύς πουλύς an und das lateinische von der reduplicirten Wurzel stammende populus, umbr. pupel (Aufr. u. Kirchhof: umbr. Sprachdenkmäler p. 116), das demnach nichts anderes sagt als οἱ πολλοι; das goth. filu hat den Wurzelvokal noch mehr geschwächt als pulu u. πολύ, denn der ursprüngliche Wurzelvokal ist a (√ par, vedisch piparti, implet); stärker hat er sich je-

doch erhalten in ahd. folh, ags. folc, altn. fôlk agmen, populus, lith. pulkas, poln. połk, pułk Kriegerhaufen, Regiment, böhm. pluk, gr. πόλχος, die alle wie populus den Begriff der Menschenmenge enthalten und vielleicht aus dem obigen purusha hervorgegangen sind. Diesen Begriff enthalten auch skr. pur, pura, purî, griech. πολίς, daher führen Aufrecht und Kirchhof (umbrische Sprachdenkmäler p. 65) umbrisch tuta, tota urbs, oskisch túvt-íks, tovto mit Recht auf skr. tu wachsen, kräftig sein, wovon auch das in Compositen der Veden ungemein häufig auftretende tuvi viel, stammt, zurück, und diesem umbrisch-oskischen tota entspricht genau das goth. thiuda, ahd. diota, denen sich endlich noch welsch tud, ir. tuath regio, tuatha populus, lith. Tauta Germania anreihen (Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 120. 790). Das ältere Sanskrit verwendet für den Begriff Volk oder Stamm am häufigsten die beiden Ausdrücke jana und viç, ferner kṛishṭi und xiti; das erstgenannte Wort heisst die Gezeugten, das zweite mit der Bedeutung Haus, sowie die beiden andern, welche die Ackerer und die Wohnenden (Wurzel xi = gr. κτι) bezeichnen, weisen bereits auf sesshafte, ackerbauende Völker hin; irre ich nicht, so bezeichnet auch nâman wie das lat. nomen Stamm und Volk, wie auch das genau zu lat. gens (genti-um) stimmende jâti (â = an) Familie und Stamm und jnâti, was mit umb. lat. natio (= gnatio) übereinstimmt, Verwandtschaft und Verwandte bezeichnet; ein anderer Ausdruck des älteren Sanskrit ist dagegen nur den Indern eigen und findet in der Eigenthümlichkeit der verschiedenen Volksstämme seine Begründung; nämlich varṇa die Farbe, dann die Kaste, bezeichnet in den Veden noch das Volk der Âryas (vgl. *R.* V. 3. 2. 16. 4 Indra*h* — hatvî dasyûn pr' Âryam var*ṇam* âvat — Indra die Feinde vernichtend hat dem ârischen Volke — der ârischen Farbe — geholfen), und ist demnach ein deutlicher Beweis, dass

die einwandernden Årier von den einheimischen Stämmen in der Farbe wesentlich verschieden gewesen sein müssen. — Wir sehen also, dass sich zwar mancherlei Uebereinstimmung für den Begriff des Volks bei den verschiedenen Gliedern der indogermanischen Völker findet, dass sie jedoch bei weitem nicht von der Art ist, wie wir sie bei der Familie angetroffen haben; dasselbe zeigt sich auch beim Begriffe des Herrschens.

Die Sprache der Veden besitzt einen Ausdruck, welcher beweist, in wie frühe Zeit die Begründung der Herrschaft bereits zurückreicht, nämlich das Wort gopâ, welches ursprünglich der Kuhhirt, dann aber Schützer und Behüter, namentlich als Beiwort der Götter, und endlich der König ist. Die verwandten Sprachen zeigen zwar dem Begriffe nach ähnliches oder gleiches, wie namentlich das Homerische *ποιμὴν λαῶν* zeigt, doch haben sie ein etymologisch mit gopâ übereinstimmendes Wort nicht, bringen jedoch andre Ausdrücke, in denen sich ziemliche Uebereinstimmung zeigt. Zunächst findet sich als gewöhnliche Bezeichnung des Königs das skr. râjan, für das in Zusammensetzungen eine ältere Form râj (z. B. in samrâj, svarâj) vorkommt; diese schliesst sich dem lateinischen rêx, goth. reiks ir. riogh, righ, welsch ri an. Pott hat zwar den Zusammenhang wenigstens von râjan, rêx und reiks geleugnet, indem er sagt jenes komme von râj glänzen, rêx gehöre zu regere, reiks stehe mit skr. ric übertreffen, mächtig sein, im Zusammenhang, allein ich kann ihm hierin nicht ganz beistimmen. Er selbst hat bemerkt (II, 481. 82), dass das inlautende *a* der Wurzel sich im Sanskrit zuweilen verlängere, ohne jedoch Beispiele beizubringen und sich über das nicht scharf ausgesprochene Gesetz genauer auszulassen; es ist nämlich so zu fassen, dass indische Wurzeln mit einfachem consonantischen Auslaut (wie es scheint hauptsächlich der gutturalen und palatalen Klasse) ein in-

lautendes *a* verlängern, sobald sie ohne Suffix sowohl selbstständig als am Schluss von Compositen substantivisch gebraucht werden; auf diese Weise ist våc die Rede von √ vac reden gebildet, ebenso findet sich bhåj geniessend (√ bhaj) am Ende von Compositen z. B. dhanabhåj, desgleichen shå*t* (von √ sah) mehrmals im *R*ig. V. z. B. satråså*t*, I, 79, 8. apatyasåc *R*ig. I, 117, 23. n*r*ishåc 52, 9 von √ sac, vgl. auch Rosen annot. ad I, 12, 6 und På*n*. III, 2, 62—64, ebenso vå*t* (√ vah) z. B. havirvå*t*, 72, 7. In derselben Art nun ist råj, aus Wurzel raj gebildet, von welcher einmal das Adj. *r*iju grade (*ri* = ra) Superl. rajishṭha (im *R*ig. V. oft z. B. I, 79, 3 rectissimus vom Wege, dann auch auf das Sittliche übertragen z B. in der Ableitung *r*ijůyu Rechtlichkeit liebend I, 20, 4), dann aber das Desiderativum rax schützen, beherrschen wie bhax von bhaj stammt; der König ist demnach der lenkende, ordnende. Von diesem råj stammen dann mit gewöhnlicher Lautschwächung lat. rêx und goth. reiks. Die andre im späteren Sanskrit gewöhnliche Bezeichnung für den Begriff König, nämlich råjan hängt nun zwar nicht unmittelbar mit diesem råj zusammen, steht ihm jedoch durchaus nicht so fern, wie Pott meint, indem der Begriff des Leuchtens auch in jener Wurzel raj sicher der ursprüngliche ist, da das Licht am Himmel dem Menschen auf der Erde die Richtung angiebt, nach der er sich wenden will, und in den Veden mehrmals grade die Götter des Lichts, Sonne, Mond und Morgenröthe, angerufen werden, dass sie den Menschen auf rechtem Wege leiten mögen, z. B. *R*ig. I, 91, 1 u. a. a. O. *). Eine tiefer eingehende Verfolgung dieses

*) Das Licht der Himmelskörper hat seit ältester Zeit dem Menschen als natürlicher Ausgangspunkt für die irdische Richtung gedient. Der Osten heisst im Sanskrit prå*n*c das Hervortreten, weil dort die Sonne hervorkommt (vgl. prå*n*c procedens RV. I, 18, 8 und vgl. unser frank und Franke der Hervortretende, Kühne, darum frank

angeführten Worten bezeichneten Vogel bereits vor der Trennung kannten. Dagegen sind Hahn und Huhn etwa mit Ausnahme von skr. kukkuṭa der Hahn (Vâjas. Sanh. 1. 16), d. gockel, engl. cock fast bei allen indogermanischen Völkern verschieden genannt, und es scheint fast, als seien sie unsern Urvätern noch nicht bekannt gewesen, doch spricht die grosse Heiligkeit des Thieres bei Indern, Römern und Deutschen einigermaassen dagegen; eine nähere Untersuchung der Gebräuche giebt vielleicht die Entscheidung, doch vergleiche man auch Link, die Urwelt I. 394. — Ein vierter, wahrscheinlich auch schon ursprünglich gemeinsamer Hausvogel ist die Taube, lat. columba, palumba, poln. golemb, irl. colam, cholam; das ahd. tûba Taube schliesst sich, wie ich glaube, diesen an. Zunächst ist nämlich zu bemerken, dass im Inlaut der Wurzeln, namentlich im Deutschen, aber auch in andern Sprachen, langer Vokal oder Diphthong neben andern Formen mit kurzem Vokal, dem ein Nasal angetreten ist, vorkommt, so stehen fâhen und fangen, tauchen und tunken, schaukeln und schunkeln neben einander, und diesen schliesst sich ahd. horotubil neben horotumbil die Rohrdommel an. Das ahd. t steht aber an der Stelle eines ursprünglichen d, und so muss man für tûba eine Grundform dumba voraussetzen. Eine andere schon mehrfach besprochene Erscheinung ist nun der Wechsel zwischen d und l (s. oben: der Schwager) und es würde sich auf diese Weise, wenn wir vorläufig von den anlautenden Silben co, pa, go, co, cho absehen, unser tûba aus der vorausgesetzten Form dumba vollständig dem lat. columba u. s. w. gleichstellen. Dazu kommt nun aber noch eine etymologisch dem Lateinischen aufs genaueste entsprechende Form im Griechischen, nämlich κόλυμβος neben κολυμβίς. κολυμβάς der Taucher, der Schwimmer*), die

*) Der kühnste Schwimmer und Taucher der neuen Zeit, der uns eine

κραιπνός zusammengestellt, wobei er wegen des Diphthons αι noch hätte an den Comparativ und Superlativ des ersteren, die xepîyas xepishtha lauten, erinnern können. Auch κράτος vergleicht er mit skr. xatra die Kraft, und obwohl beide nicht vollständig sich entsprechen, lässt sich doch die Wurzelverwandtschaft derselben nicht leugnen; das letztere Wort bezeichnet aber auch zugleich einen Mann der Kriegerkaste und es entspricht ihm das zendische khshathra König, so dass wir auch hier, namentlich mit Herbeiziehung von κρείσσων (f. κρατίων) κράτιστος, κρατέω den Begriff des Herrschens, der von der überwältigenden Körperstärke ausgeht, als ursprünglichen finden.

Endlich hat das Sanskrit noch eine Bezeichnung, zunächst für den Herrscher im Hause (in Compos. aber auch für den Herrscher im allgemeinen), nämlich patis, gr. πόσις, dem die Gebieterin patnî gr. πότνια zur Seite steht, welchen die verwandten Sprachen in derselben Weise verwenden (vgl. oben der Gatte), so goth. faths in hundafaths ein Gebieter über Hundert, centurio, brutfaths der Bräutigam und lat. potis mächtig. Dies pati findet sich auch in der Zusammensetzung viçpati Herr der Menschen, womit aufs genauste lith. wiĕszpatis Landesherr und z. vîçpaiti Ortsherr übereinstimmen, so dass diese drei Bezeichnungen in Verbindung mit den vorher betrachteten keinen Zweifel darüber lassen, dass das indogermanische Urvolk bereits zu einer Entwickelung des Staats, die über den patriarchalischen Zustand hinausgeht, vorgeschritten war, da es seine ursprüngliche Heimath verliess.

Zwei Thätigkeiten nun sind es, die den Herrscher in alter Zeit besonders in Anspruch nehmen, nämlich Recht sprechen und Anführung im Kriege. Dass die sämmtlichen indogermanischen Völker ursprünglich ein sehr kriegerisches Leben geführt haben müssen, lässt sich schon aus ihrer Wanderlust, die sie

und somit ist dann auch unsre Zusammenstellung von tûba mit jenen Wörtern unbedenklich, da es nur des verstärkenden Präfixes entbehrt. Die Bedeutung aller verglichenen Wörter ist demnach ursprünglich die des aus der Luft herabfallenden, sich im Wasser hinabsenkenden Vogels, die sicher für den Taucher wie für die Taube eine sehr passende ist, wenn man bedenkt, dass der Taube vorzugsweise ein solches Herabfallen aus der Höhe eigen ist; und zur vollsten Bestätigung unserer Wurzelvergleichung nennt die Volkssprache noch bis auf den heutigen Tag eine Taube, die in ihrem Fluge sich oft plötzlich kopfüber herabwirft (also eigentlich einen Lufttaucher) einen Tümmler, engl. tumbler von to tumble stürzen, fallen (vgl. auch frz. tomber), Formen, welche zum obigen horotumbil neben horotubil gehalten, den ursprünglichen Nasal in unserm tûba als gewiss erscheinen lassen *). Uebrigens darf zu weiterer Bestätigung der vorgebrachten Etymologie auch noch an Tübbeke die Ente (in der Schweiz scheint tüble die Ente zu sein, vgl. Grimm Myth. p. 419 Z. 13 v. u.) im Reinike Voss, was sicher auch nichts als Taucher heisst, sowie an mehrere in einigen Fischerdörfern der Spree und Havel angesessene Fischerfamilien Namens Tübbeke erinnert werden. Schliesslich wäre noch die Frage zu entscheiden, ob l oder d der Wurzel ursprünglich und das deutsche tûba etwa wie das lat. dingua im Verhältniss zu lingua (von lingere?) aufzufassen sei. Wegen der grossen Seltenheit eines solchen Wechsels, der dagegen zahlreichen Beispiele desjenigen von d zu l, so wie der Menge anderweitiger Sprossformen der deutschen Wurzel, glaube ich, dass

*) Erst später habe ich gesehen, dass auch Grimm bereits (Gramm. II. p. 19) in der Taube die Bedeutung des Tauchers vermuthet hat.

bereits im Sanskrit sowie in den andern verglichenen Formen l aus d hervorgegangen sei *).

Nachdem wir so gesehen haben, dass der Reichthum unserer Urväter an Vieh und Geflügel im ganzen aus denselben Bestandtheilen gebildet war wie heute, wenden wir uns zu der Frage, ob sie nur ein nomadisches Hirtenleben, das bald hier bald dort die beste Weide sucht, führten, oder ob sich der Ackerbau bereits bei ihnen fand und das Leben mit ihm eine grössere Festigkeit und Bestimmtheit gewonnen hatte. Die Hymnen des Rigveda, sicher die ältesten Nachrichten, welche wir über die Zustände eines indogermanischen Volks besitzen, zeigen an einigen Stellen (wie z. B. I, 42, 8 führe uns o Pûshan zu einem grasreichen Orte u. s. w.), dass man noch nomadisch umherzog, andrerseits werden in diesen Hymnen Ackerbau, Dörfer und Städte erwähnt, so dass wir, da über die Zeit der Abfassung derselben keine genügenden Nachrichten vorhanden sind, von dieser Seite her zu keinem Resultate kommen, und auch hier wiederum die Entscheidung der verglichenen Sprachen anrufen müssen. Zunächst haben fast alle indogermanischen Sprachen einen Ausdruck, der in mehreren derselben in den Begriff des bebauten Landes übergeht, zuerst aber nur den des bewohnten, betretenen und beweideten Bodens hatte: skr. pada (oxyt. nom. padám) der Fuss, Tritt, Stätte, Aufenthalt, an einer Stelle *R*ik. I, 67, 3 priyâ padâni paçvo nipâhi (die lieben Stätten des Vie-

*) Eben ersehe ich noch aus Amarakôsha und Wilson, dass skr. kâdamba sowohl den Entrich als eine Art Kriechente bezeichnet, und hierdurch werden alle oben ausgesprochenen Vermuthungen zur Gewissheit erhoben, zumal da auch engl. duck die Ente nichts als der Taucher heisst (vgl. niedd. ducken = tauchen). Wie wenig die indischen Grammatiker bereits die Bildung des Worts durchschauten, zeigt ihre Ableitung von einer $\sqrt{}$ kad mit dem unerhörten Unadisuffix amba, das sie sich offenbar erst für das Wort gebildet haben, da es sich bei Pânini nicht findet.

Thätigkeit den Heerden zugewandt habe. Grimm hat in seiner Geschichte der deutschen Sprache p. 29 zunächst diejenigen Ausdrücke zusammengestellt, welche Griechen, Römern und Deutschen die Begriffe weiden und Weide bezeichnen. Hier bieten sich vor allen gr. νέμειν, goth. niman, lat. nemus, gr. νέμος, νομή, alts. nimid dar Die in allen diesen Wörtern noch nicht ganz vermittelten, in ihnen liegenden Begriffsübergänge einigt skr. nam neigen, sich neigen, und davon namas, z. nemaṅh Verehrung, auch Opfergabe, nemi (eigentlich Beugung) die Radfelge, auch wohl nema die Hälfte, der Theil. Sonach zeigen νέμειν und niman gleichmässig den ursprünglichen Begriff wie skr. nam; die Thiere der Heerde neigen ihre Häupter zur Weide hinab, und der Nehmende neigt sich dem Gegenstande zu, den er nehmen will; νέμος und νομή finden dann durch das bereits Gesagte ebenfalls ihre Erklärung, während nemus und nimid sich, namentlich das erste, aufs genauste an den Begriff von skr. namas, z. nemaṅh, sowie den bereits von Adelung (vgl. Grimm d. Myth. p. 615) verglichenen celtischen nemet templum, ir. naomh sanctus, neimheadh geweihtes, der Kirche gehöriges Land anschliessen. Aus dem Begriff des neigens und sich neigens geht der der Zuneigung, wie er sich schon in namas findet, hervor und so vereinigen sich denn auch noch andre Ausdrücke, nämlich goth. vinja νομή, ahd. winên pascere, mhd. wünne pascuum, eigentlich gaudium, voluptas mit skr. van lieben, begehren, erhalten, davon vana Adj. angenehm, lieblich, vanas n. (lat. Venus) Reiz, Schönheit und vana Wald. Bricht schon in nemus im Verhältniss zu νομή der Begriff der kühlen und erquickenden Waldweide hervor, so findet er seine weitere Bestätigung durch vinja und vana; unsre gemeinsamen Vorfahren weideten ihre Heerden nicht in den kahlen Steppen, sondern auf den bewaldeten Bergen Hochasiens, darum wurde der Hain

Ostfriesland u. Oldenburg) louch, lôch Dorf, an, welche wie goth. rûms, ahd. rûmi, rûmin (ndd. dat. rûme eine freie unbewachsene Fläche im Walde) auf skr. uru, gr. εὐρύς, beide weit und breit mit Abwerfung des u und Wechsel von r und l in den ersteren zurückführen; dafür spricht noch ganz besonders, dass in den Veden loka einmal überaus häufig die Partikel *u* vor sich hat, welche wahrscheinlich erst die Diaskeuasten davon getrennt haben, dann aber auch der Begriff noch ganz mit unsrem Raum, freier Platz übereinstimmt, von dem aus sich die Begriffe sowohl von Acker als bebautem, bewohntem Ort leicht entwickeln konnten, die endlich im Sanskrit in den Begriff Welt übergingen, welche uns ja noch heute die weite heisst.

Gehen wir nach diesen Auseinandersetzungen über den Begriff des Feldes auf den der Ackerbestellung über, so finden wir zuerst fast vollkommene Uebereinstimmung in einer Wurzel für den Begriff des Pflügens (vgl. noch Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 54. 55), nämlich gr. ἀροῦν, lat. arare, ahd. aran, eren *), russ. orati, poln. orzę, lith. arti, lett. art (ti, *t* ist Infinitivendung), ir. ar (ploughing); nur das Sanskrit und Zend stimmen, so weit unsre jetzige Kenntniss reicht, nicht damit überein, indem jenes das Verbum k*r*ish, dies das ihm entsprechende keresh, davon karsta gepflügt, karstayaêca um zu pflügen, Bopp vgl. Gramm. p. 195 (zu dem auch unser karst wahrschein-

dum esse zurückzuführen sein? die Verwandlung des a in u könnte sowohl durch den Einfluss des r als des m entstanden sein.
Anm. d. Herausg.

*) Auch heute gilt noch provinciell: åren ackern, årt Bestellung des Ackers; Bechstein thür. Sagen IV. p. 214 „duisse im fell glich över der buirnwiese da leit e acker, den heisst me den landgrafeacker, wihl en de ehdellüht odder de grafe emal hun mutt erömer ähr;" und weiter unten „un hun geairn nicht enbi me mit oisse un gülle ärt. Auch Shakspeare hat noch Richard II. A. III. Sc. II To ear the land that has some hope to grow.

ἀστήρ, goth. stairno, bret. steren, z. çtehr u. çtâre; wohl auch bei ahd. zaun, ndd. tûn, engl. town, verglichen mit sthûṇâ, der zum Tragen des Rohrdachs dienende Ständer einer Hütte (RV. I. 59. 1): die aspirirte Dentalis in sthûra, sthûṇâ, sthâ u. s. w. ist eine Eigenthümlichkeit des Sanskrit.

Sterke: skr. Acc. staryam (gâm RV. I. 116, 22 sterilem vaccam und 117. 20 adhenum staryam nondum lactantem juvencam), goth. stairo, niederd. starke, sterke, gr. βοῦς στεῖρα (aus στερια, vgl. στερεός und lat. sterilis, ebenso ahd. stêro vervex, aries Graff VI. 701).

Ochs: skr. uxan, z. ukhshan und vâkhsha, goth. auhsns, wall. ych plur. ychen, ychain, kornisch ochen, ouchen; — vielleicht auch lat. vacca, wenn dies nicht durch Assimilation aus vâçrâ (häufig in den Veden vacca, vitulus) entstanden ist.

Kuh: skr. go (Nom. gaus, Acc. gâm, Nom. Pl. gâvas), z. gâo m. u. f., Acc. gã̂m Erde und Rind, ahd. ko, kua, und mit Wechsel der Gutturalen und Labialen lat. bos, gr. βοῦς (ob ga noch in γα-λακτ *) enthalten, wird zweifelhaft durch Grimm's Auseinandersetzung: Gesch. d. d. Spr. p. 331. 332); — skr. dhenu (eigentlich Milch gebend, vgl. oben adhenu), z. daêna weibliches Thier überhaupt, z. B. açpôdaêna Stute, usṭrôdaêna Kameelstute, gavadaêna Kuh, deshalb gehört auch griech. θῆλυς hierher, das grade ebenso gebraucht wird, wie das homerische θήλειαι ἵπποι zeigt; der Wechsel der liquidae n und l findet sich auch sonst im Griechischen, z. B. in λαγχάνω verglichen mit nanciscor, skr. naç mit ausgefallenem Nasal, welcher jedoch noch in einzelnen Formen hervortritt (vgl. Benfey Gloss. z. Sâma V. s. v.), ahd. galingan, galangen. — Gr. πόρτις, ahd. far, farri, farro, nhd. färse.

*) Ist etwa γα-λακτ = go-rakta Kuhblut? Cf. gorasa milk.
Anm. d. Herausg.

daneben die slawischen verwenden für denselben Gegenstand das Wort Pflug oder ähnlich lautende Ausdrücke. Im Sanskrit heisst der Pflug gewöhnlich lângalam (dessen Grundbedeutung wahrscheinlich Balken ist), dann auch hala, sîra und godaraṇa der Erdzerreisser. In dem Ṛik findet sich aber I, 117, 21 dafür das Wort vṛika, was der Wolf heisst, eine Bezeichnung, die offenbar daher genommen ist, dass vṛika und die mit ihm verwandten Wörter, wie es Pott in Bezug auf Wolf und lupus, vulpes sehr wahrscheinlich gemacht, der Zerreisser bedeutet; dazu stimmt nun ganz auffällig das goth. hôha, welches ebenfalls der Pflug bedeutet und sich an das skr. kôka der Wolf (Ṛik. V, 7, 8. 4) anschliesst. Das Gothische setzt zwar in der Regel an die Stelle des indischen Diphthongs ô ein au, indess scheint mir auch ô durchaus nicht so unmöglich, und dem mit skr. rôhita roth verglichenen ahd. rôt, sowie dem skr. rodasî du. Himmel und Erde, ags. rodor der Himmel, lassen sich vielleicht noch andere Beispiele zur Seite stellen.

Wie das vedische vṛika uns so zur Vereinigung von hôha und kôka führt, zeigt es wenigstens die Möglichkeit, auch das andere deutsche und slavische Wort Pflug als eine uralte Benennung aufzufassen. Wir fassten vṛika als den zerreissenden; wieder der Rigveda hat nun aber ein Wort aritra, welches das Schiff und das Ruder heisst (in erster Bedeutung I. 46. 8, in letzterer 116. 5.); damit vgl. man die von derselben Wurzel stammenden altnord. âr, engl. oar das Ruder; tra ist Suffix wie in ara-trum ἄρο-τρον, i scheint Bindevokal, gehört aber auch vielleicht zum Stamme. Dieselbe Wurzel ar ist offenbar in jenen „pflügen" bedeutenden Verben und diesem aritra, âr, oar (vergl. auch ἐρετ-μός, ἐρέσσω, re-mus, alt. resmus, ahd. rieme, ferner arator, ἀροτήρ und ἐρέτης, skr. aritṛi (nom. aritâ) der Ruderer, die Suffixe τηρ und της wechseln häufig, vgl.

G. Curtius de nominum graecorum formatione p. 35); die Vermittlung der Begriffe scheint in einer ursprünglichen Bedeutung durchschneiden zu liegen; das Schiff furcht den Strom und das Meer wie der Pflug die Erde, und so sagt Shakspeare, Anthony and Cleopatra: Make the sea serve them, which they ear and wound with keels. Schiff und Pflug stehen ferner als Symbole des Frühlings in enger Beziehung und wir finden deshalb bei unsern Vorfahren, sowie bei Griechen und Römern (vgl. d. Myth. p. 236 ff.) feierliche Umzüge mit demselben, in denen sogar das Schiff bei Binnenvölkerschaften, die wenig mit der Schifffahrt zu thun haben, wie bei Schwaben und im mittleren Deutschland. mehrmals ganz allein ohne den Pflug auftritt, dabei mit andern Gebräuchen verbunden, die darauf hindeuten, dass man durch den Umzug derselben Fruchtbarkeit von den Göttern erflehen wollte, und so scheint es mir sehr wahrscheinlich, dass ahd. pfluoch, fluoch, fluoc, ploh, altn. plogr, lith. plugas, poln. plug ursprünglich ein Schiff bedeutet habe und zu der Wurzel plu, lat. plu, flu, gr. πλυ, πλεϜ, d. flu zu ziehen sei. Ob der schliessende Guttural der Nominalbildung angehöre und dann vielleicht aus früherem v, wie nacho, naca Nachen aus skr. nau, lat. navis, hervorgegangen sei, so dass sich pluoch an skr. plava Schiff, gr. πλοῖον anschliessen würde, nur dass es an die Stelle des kurzen Vokals den langen uo, o = i gesetzt, oder ob er, was weniger wahrscheinlich ist, einer neuen Wurzelausbildung sein Dasein verdanke, bleibe dahingestellt (vgl. Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 55. 56). Man sieht wenigstens dass auch ohne diese letztere Vergleichung es mindestens sehr wahrscheinlich ist, dass die indogermanischen Völker bereits vor ihrer Trennung den Ackerbau nebst dem Pfluge gekannt haben, aber die Sprache bringt es mit ihren jetzigen Mitteln für diese beiden Begriffe noch zu keiner vollständigen Gewissheit.

skr. varâha Eber *), ahd. barc, barch Schwein, Eber, Borch, lat. verres (aus verhes), gr. ἔῤῥαος, ἔῤῥωος nach einigen der Eber, nach andern der Schafbock, wahrscheinlich beides, indem sie von einer gemeinsamen Grundbedeutung ausgehen (vgl. oben Bock, doch vgl. Grimm a. a. O. p. 36). — lith. kuilys, lett. kuilis, nhd. keuler, skr. çûra a boar, vgl. çûla a pike, dart u. nhd. keule, ndd. kûle Stock, Stab. — gr. κάπρος **), ndd. kempe (dazu auch lat. caper), und mit Abfall des Guttural's lat. aper, umbr. aper u. aber, ahd. epar, ags. eofor, nhd. eber. Dieser Abfall eines anlautenden k findet sich z. B. noch bei skr. √kam, lat. amo, skr. kapi, altn. api, ahd. affo und scheint durch Uebergang von k in h und erst danach allmählig eingetretenem Verschwinden zu erklären, vgl. Aufr. u Kirchhof p. 76. 78 und anser im Verhältniss zu den entsprechenden Wörtern der verwandten Sprachen.

Ziege: lat. caper, umbr. kaper u. kabĕr, ags. häfer, altn. hafr, ahd. wahrscheinlich hapar, habar (Grimm a. a. O. p. 35). — skr. m aja, f. ajâ, gr. αἴξ (wahrscheinlich aus ἀγι), ersisch agh, ir. aighe, lith. ożis caper, oszka capra, lett. ahsis caper. — lat. hoedus, haedus, sab. fedus, goth. gaitei, gaitsa, ahd. keiz, kiz, chitzi. — skr. châga, ahd zigâ, zikki, ags. ticcen.

Diesen Hausthieren, welche den Hauptreichthum jenes alten Volkes gebildet haben müssen, reihen sich andere an, die überall in der Nähe der menschlichen Wohnungen oder gezähmt gefun-

*) varâha Eber stammt von der Wurzel rah, ranh mit Praef. ava, dessen initiales a abgefallen ist: gleicher Bedeutung mit varâha sind varâhu, râhu, s. oben p. 272 n. Anm. d. Herausg.

**) Im Rik ist kampra Beiwort des einherstürmenden Rosses: zur selben √kamp, die offenbar die Hurtigkeit der Bewegung anzeigt, gehört kapi, s. oben p. 217 und caper. Anm. d. Herausg.

den werden. Zu den letzteren gehört vor allen als Wächter der Heerden und der Wohnung:

Der Hund: skr. çvan (Nom. çvâ, Gen. çunas), z. çpâ (Acc. çpânem, Gen. çûnô), lat. canis, gr. κύων, κυνός, irl. cu (Gen. con, cuin), litth. szů (Gen. szuns), lett. ssuns, ahd. hun-d. An z. çpâ schliessen sich sl. p's", russ. pess", böhm. pes, poln. pies, serb. pas, indem ps für çp, sp eingetreten ist, wie im dor. ψέ, ψίν statt σφέ, σφίν und in den bei ahd. wafsa Wespe im folgenden beigebrachten Fällen; vgl. Grimm a. a. O. p. 38.

Dagegen scheint es, als sei die Katze noch nicht gezähmt gewesen (vgl. auch Link, die Urwelt I. 392), da ausser Kater, Katze und dem späten lat. catus, cattus und etwa dem letzten Theil des dunkeln skr. mârjâra, mârjâla mit gr. γάλεα, γάλη Wiesel, Katze unter den verschiedenen Bezeichnungen derselben keine Verwandtschaft sichtbar ist. War dass der Fall, so müssen die diebischen Mäuse (skr. √ mush stehlen) ein herrliches Leben in der Heimath unserer Väter geführt haben, denn dass sie vorhanden waren, zeigen fast alle Sprachen des Stammes einstimmig: skr. mûsh (RV. I. 105. 8) später mûsha, mûshika, lat. mus, gr. μῦς, ahd. mûs, poln. mysz, russ. mys'j, serb. mish. Ob auch andere dem Menschen lästige Thiere bereits dort vorhanden waren, bleibt zweifelhafter; jenes Thier, dessen Hofleben unser grosser Dichter verherrlichte, hat einigen Anspruch auf einen hohen Stammbaum, denn es findet sich lat. pulex, ahd. flôh, sl. blocha, lith. blussa. Da wir gerade von stechenden Thieren sprechen, so mögen sich gleich anschliessen: ahd. wafsa Wespe, lith. wapsa Bremse, lat. vespa, gr. σφήξ (wegen ηξ vgl. μύρμηξ und μύρμος, skr. mûshika und mûsh u. s. Benary Lautlehre p. 168; in Bezug auf den Wechsel von fs, ps mit sp, σφ vgl. engl. gasp mit niederd. japsen, engl. grasp und niederd. grapschen); — skr. druṇa

Biene und ahd. treno, nhd. drône; — ahd. breme Bremse, skr. bhramara Biene; — ahd. bîa vielleicht lat. api-s (vgl. Pott). Noch einstimmiger wird die Fliege (wahrscheinlich Stechfliege) und Mücke bezeichnet: skr. maxikâ (aus maxa wie mûshika von mûsha) Fliege (das Compositum madhumaxikâ Biene, eigentlich Honigfliege, macht wahrscheinlich, dass es eine Stechfliege gewesen), lat. musca, ahd. mucca u. mizza, lith. mussẽ, russ. mucha, gr. μυῖα.

Die eben besprochenen Flügelthiere leiten uns zu den geflügelten Thieren des Hauses über. Obenan steht die Gans: skr. hansa, irl. ganra, ahd. kans, gr. χήν, χηνός (η zum Ersatz des ausgefallenen σ), lat. anser (mit abgefallenem h und erweitertem Stamm, wie engl. gander und böhm. hauser), lith. źasis, lett. sôſs-s, russ. gѹcj, böhm. hus (alle mit ausgestossenem Nasal wie engl. goose, gosling). An diesen altheiligen Vogel, der der Sarasvatî und Juno geweiht ist und für seine Verehrung auf dem Kapitol sich dankbar bewies, der auch bei uns, so wie in England noch aus altheidnischer Zeit offenbar als Rest älterer Opfer, sich als Speise an bestimmten Festen behauptet hat, schliesst sich die Ente ahd. anut, lat. anas (anat-is), griech. νῆσσα, lith. antis; zu diesen kommt aus dem älteren Sanskrit der Veden noch das neuerdings von Weber (oben p. 196. 197) nachgewiesene und auch im Rik. 8, 5, 2, 4 (wo Sâyana's Commentar keine Erklärung giebt) erscheinende âti (âti:anti = jâti: janti, lat. gens), welches einen Wasservogel bezeichnet, in den sich die Asparasen gleich unseren Schwanjungfrauen verwandeln; mag dieser Vogel nun auch den späteren Indern gleich dem hansa, der ihnen in den epischen Gedichten den Flamingo bezeichnet, ein andrer geworden sein, so ist doch die etymologische Verwandtschaft unzweifelhaft und beweist, dass auch die Inder den von den übrigen indogermanischen Völkern mit den

angeführten Worten bezeichneten Vogel bereits vor der Trennung kannten. Dagegen sind Hahn und Huhn etwa mit Ausnahme von skr. kukkuṭa der Hahn (Vâjas. Sanh. 1. 16), d. gockel, engl. cock fast bei allen indogermanischen Völkern verschieden genannt, und es scheint fast, als seien sie unsern Urvätern noch nicht bekannt gewesen, doch spricht die grosse Heiligkeit des Thieres bei Indern, Römern und Deutschen einigermaassen dagegen; eine nähere Untersuchung der Gebräuche giebt vielleicht die Entscheidung, doch vergleiche man auch Link, die Urwelt I. 394. — Ein vierter, wahrscheinlich auch schon ursprünglich gemeinsamer Hausvogel ist die Taube, lat. columba, palumba, poln. golemb, irl. colam, cholam; das ahd. tûba Taube schliesst sich, wie ich glaube, diesen an. Zunächst ist nämlich zu bemerken, dass im Inlaut der Wurzeln, namentlich im Deutschen, aber auch in andern Sprachen, langer Vokal oder Diphthong neben andern Formen mit kurzem Vokal, dem ein Nasal angetreten ist, vorkommt, so stehen fâhen und fangen, tauchen und tunken, schaukeln und schunkeln neben einander, und diesen schliesst sich ahd. horotubil neben horotumbil die Rohrdommel an. Das ahd. t steht aber an der Stelle eines ursprünglichen d, und so muss man für tûba eine Grundform dumba voraussetzen. Eine andere schon mehrfach besprochene Erscheinung ist nun der Wechsel zwischen d und l (s. oben: der Schwager) und es würde sich auf diese Weise, wenn wir vorläufig von den anlautenden Silben co, pa, go, co, cho absehen, unser tûba aus der vorausgesetzten Form dumba vollständig dem lat. columba u. s. w. gleichstellen. Dazu kommt nun aber noch eine etymologisch dem Lateinischen aufs genaueste entsprechende Form im Griechischen, nämlich κόλυμβος neben κολυμβίς, κολυμβάς der Taucher, der Schwimmer *), die

*) Der kühnste Schwimmer und Taucher der neuen Zeit, der uns eine

um so grössere Beachtung verdient, als sie nicht wie das lat. columba, palumba allein steht, sondern neben einer kleinen Anzahl von Bildungen desselben Stammes, die alle den Begriff tauchen, schwimmen haben. Wie ist nun diese auffallende Uebereinstimmung zwischen dem Lateinischen und Griechischen zu erklären? Sollte sie eine rein zufällige sein? Eine solche Annahme ist in der That schwer zulässig. Das Sanskrit übernimmt wie so häufig bei seinem grossen Wortreichthum und der Klarheit seiner Bildungen die Vermittlung, indem es in der Wurzel lamb fallen, herabsinken, offenbar die Wurzel sowohl des lateinischen wie des griechischen Wortes zeigt. Diesem lamb steht lat. lâbor mit gleicher Bedeutung zur Seite; berücksichtigt man daher die oben besprochene Nasalirung der Wurzeln neben Formen mit langem Vokal, so zeigt sich, dass beide identisch sind, es ergiebt sich ferner, dass poln. gołęb, ir. colam, das erstere mit der so häufigen Schwächung von a zu e, das letztere mit abgeworfenem Labial der Sanskritwurzel am nächsten stehen; das u und υ im lat. und griech. Wort dagegen kann sowohl dem Einfluss des vorhergehenden l, λ als des folgenden m, μ zugeschrieben werden, und somit wäre die Zusammenstellung der Wurzeln vollkommen gerechtfertigt und wir vereinigen auf diese Weise lumba, λυμβο, lemb, lam und unser vorausgesetztes dumba. Somit bleibt noch die Vorsilbe zu betrachten, die sich ohne Zweifel auf das indische mit der Wurzel lamb häufig zusammengesetzte und seine Bedeutung verstärkende Präfix ava stützt, aus dem sich, aus Gutturalisirung oder Verhärtung des v, nach Abfall des a *), die Formen co, ko, go, cho, pa erklären,

ganze Welt aus dem Ocean hervorbrachte, heisst also mit Recht der grosse Columbus.

*) Dies fällt auch im Sanskrit schon häufig ab und von unsrer Wurzel stammt z. B. in derselben Weise valamba für avalamba das Richtscheit.

und somit ist dann auch unsre Zusammenstellung von tûba mit jenen Wörtern unbedenklich, da es nur des verstärkenden Präfixes entbehrt. Die Bedeutung aller verglichenen Wörter ist demnach ursprünglich die des aus der Luft herabfallenden, sich im Wasser hinabsenkenden Vogels, die sicher für den Taucher wie für die Taube eine sehr passende ist, wenn man bedenkt, dass der Taube vorzugsweise ein solches Herabfallen aus der Höhe eigen ist; und zur vollsten Bestätigung unserer Wurzelvergleichung nennt die Volkssprache noch bis auf den heutigen Tag eine Taube, die in ihrem Fluge sich oft plötzlich kopfüber herabwirft (also eigentlich einen Lufttaucher) einen Tümmler, engl. tumbler von to tumble stürzen, fallen (vgl. auch frz. tomber), Formen, welche zum obigen horotumbil neben horotubil gehalten, den ursprünglichen Nasal in unserm tûba als gewiss erscheinen lassen *). Uebrigens darf zu weiterer Bestätigung der vorgebrachten Etymologie auch noch an Tübbeke die Ente (in der Schweiz scheint tüble die Ente zu sein, vgl. Grimm Myth. p. 419 Z. 13 v. u.) im Reinike Voss, was sicher auch nichts als Taucher heisst, sowie an mehrere in einigen Fischerdörfern der Spree und Havel angesessene Fischerfamilien Namens Tübbeke erinnert werden. Schliesslich wäre noch die Frage zu entscheiden, ob l oder d der Wurzel ursprünglich und das deutsche tûba etwa wie das lat. dingua im Verhältniss zu lingua (von lingere?) aufzufassen sei. Wegen der grossen Seltenheit eines solchen Wechsels, der dagegen zahlreichen Beispiele desjenigen von d zu l, so wie der Menge anderweitiger Sprossformen der deutschen Wurzel, glaube ich, dass

*) Erst später habe ich gesehen, dass auch Grimm bereits (Gramm. II. p. 19) in der Taube die Bedeutung des Tauchers vermuthet hat.

bereits im Sanskrit sowie in den andern verglichenen Formen l aus d hervorgegangen sei *).

Nachdem wir so gesehen haben, dass der Reichthum unserer Urväter an Vieh und Geflügel im ganzen aus denselben Bestandtheilen gebildet war wie heute, wenden wir uns zu der Frage, ob sie nur ein nomadisches Hirtenleben, das bald hier bald dort die beste Weide sucht, führten, oder ob sich der Ackerbau bereits bei ihnen fand und das Leben mit ihm eine grössere Festigkeit und Bestimmtheit gewonnen hatte. Die Hymnen des Rigveda, sicher die ältesten Nachrichten, welche wir über die Zustände eines indogermanischen Volks besitzen, zeigen an einigen Stellen (wie z. B. I, 42, 8 führe uns o Pûshan zu einem grasreichen Orte u. s. w.), dass man noch nomadisch umherzog, andrerseits werden in diesen Hymnen Ackerbau, Dörfer und Städte erwähnt, so dass wir, da über die Zeit der Abfassung derselben keine genügenden Nachrichten vorhanden sind, von dieser Seite her zu keinem Resultate kommen, und auch hier wiederum die Entscheidung der verglichenen Sprachen anrufen müssen. Zunächst haben fast alle indogermanischen Sprachen einen Ausdruck, der in mehreren derselben in den Begriff des bebauten Landes übergeht, zuerst aber nur den des bewohnten, betretenen und beweideten Bodens hatte: skr. pada (oxyt. nom. padám) der Fuss, Tritt, Stätte, Aufenthalt, an einer Stelle *R*ik. I, 67, 3 priyâ padâni paçvo nipâhi (die lieben Stätten des Vie-

*) Eben ersehe ich noch aus Amarakôsha und Wilson, dass skr. kâdamba sowohl den Entrich als eine Art Kriechente bezeichnet, und hierdurch werden alle oben ausgesprochenen Vermuthungen zur Gewissheit erhoben, zumal da auch engl. duck die Ente nichts als der Taucher heisst (vgl. niedd. ducken = tauchen). Wie wenig die indischen Grammatiker bereits die Bildung des Worts durchschauten, zeigt ihre Ableitung von einer √ kad mit dem unerhörten Unadisuffix amba, das sie sich offenbar erst für das Wort gebildet haben, da es sich bei Pânini nicht findet.

hes schütze) hat es deutlich noch die Bedeutung von Weide; ihm entspricht genau das gr. πέδον und umbrische perum und dies leitet hinüber zum poln. pole, sl. polje, an welches sich die deutschen Ausdrücke alts. folda, ags. folde, altn. fold, ahd. feld mit Erweiterung des Stammes durch d (vgl. hun-d: zu skr. çvâ, çvânam, can-is) sowie finn. peldo, est. pöld, lapp. peldo, walach. holda anschliessen (vgl. Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 60. 397). Während hier nur die deutschen und slawischen Ausdrücke den Begriff des bebauten Landes haben, findet sich zwischen dem Lateinischen und Niederdeutschen Uebereinstimmung zwischen campus und kamp, deren letzteres umfriedetes Land im Gegensatz zum freien offenen Felde, welches westfälisch durch esk, esch (über welches bei den Getreidearten) bezeichnet wird, bedeutet; doch erregt der unverschobene Anlaut noch Bedenken über Entlehnung, das ganz gerechtfertigt wäre, wenn nicht auch in anderen Wörtern zuweilen die ursprüngliche tenuis im Anlaut erhalten wäre, vgl. kempe und κάπρος u. a. In entschiedener Uebereinstimmung rücksichtlich des Begriffs für das bebaute Land sind dann endlich lat. ager, umbr. ager, gr. ἀγρός, goth. akrs nebst den übrigen deutschen Sprachen (Grimm a. a. O. p. 60). Das lith. laukas, lett. lauks, pr. laukas, alle mit der Bedeutung Acker, schliessen sich genau an das skr. lokas *) die Welt, lat. locus, ndd. (in

*) Die Herleitung des Wortes loka und der verwandten Worte von uru scheint mir äusserst bedenklich, zumal ich keinen Grund sehe, dieselben von der Wurzel ruc, lat. luc-ere, cf. Vâj. S. spec. II, 134, zu trennen, mag man nun loka als eine lichte, freie Fläche auf der Erde oder als Lichtes, Sichtbares überhaupt fassen. Im Vrih. Âr. III, 9, 10 Kânva 7, 11 Mâdhy. heisst loka dem Commentar des Dviveda Ganga nach „das Gesichtsvermögen" âlokanasâdhanam. Auf das häufige Vorkommen der Partikel u vor dem loka möchte ich durchaus kein Gewicht legen. Auch die Herleitung des goth. rûms aus uru erregt mir Zweifel; sollte dasselbe nicht auf √ ram iucun-

schlagen stammt; die Kinnladen sind demnach vom Zusammenschlagen beim Essen genannt, vom Kauen, dem sich das Hauen als nahe verwandte Wurzel, eben wie jenem skr. ghas dies has anreiht.

Diese letzten Zusammenstellungen mögen genügen, um den Beweis dafür zu liefern, dass die Ahnen der indogermanischen Völker bereits ein sesshaftes Volk waren. Wir müssen hier unsre Untersuchungen schliessen, werden sie aber über kurz oder lang an einem andern Orte wieder aufnehmen. Des Stoffs, der sich zur Vergleichung bietet, ist noch genug und namentlich ist es noch das ganze religiöse Gebiet, welches reiche Ausbeute verspricht und zugleich die nothwendige Ergänzung des entworfenen Gemäldes durch das geistige Element gewährt. Wenn wir schon in diesen Blättern Gelegenheit hatten, mehrfache Aufschlüsse durch die Sprache der Veden zu erlangen, so wird dies noch in viel höherem Grade bei der Betrachtung der Mythen und Religion dieser Schriften in Bezug auf die der übrigen Stämme der Fall sein. Das sich so enthüllende Bild wird freilich nicht den Ansprüchen derer genügen, die in der Urzeit überall tiefe Spekulation und in der unsern nichts als gedankenlose Verflachung sehen, aber es wird den Ansprüchen derer genügen, die aus der Geschichte gelernt haben, dass der Entwicklungsgang der Menschheit ein ewiger Fortschritt zum Edlern und Bessern ist, und die fern von weichlicher Klage um die geschwundene, goldene Zeit, dem gewaltigen Gange der eisernen alle ihre Kräfte zuwenden und im erquickenden Rückblick auf Kindheit und Jugend ihrer Ahnen die Ruhe und Klarheit des Geistes bewahren, welche der Augenblick ihnen je zuweilen zu entreissen droht.

A. Kuhn.



Beiträge zur Erläuterung des von Spiegel bearbeiteten Anfangs des 19. Fargard des Vendidad.

Wir gehören zu denen, welche die erste Probe des grossen Spiegel'schen Werks mit grosser Freude begrüsst haben. Das zuerst mitgetheilte Stück ist sehr glücklich gewählt. Es stellt alle hauptsächlichsten Grundanschauungen des Parsismus, und insbesondere auch die einzige Stellung, welche Zarathustra in denselben einnimmt, in kühnen und grossen poetischen Zügen dar. Wir glauben aber unsre Theilnahme an dem mitgetheilten wichtigen Fragment und unsern Dank an der vielfach daraus geschöpften Belehrung nicht besser an den Tag legen zu können, als indem wir zum Verständniss des Zusammenhanges, in welchen der gelehrte Herausgeber bis jetzt nicht näher eingegangen ist, und zur Erläuterung einiger einzelnen Stellen, die er selbst zum Theil noch nicht zu seiner eignen Befriedigung erklärt zu haben versichert, unsrerseits einen kleinen Beitrag zu liefern versuchen. Wir halten es, da das betreffende Heft der Verhandlungen der Münchener Akademie nicht vielen Lesern zugänglich sein dürfte, für nöthig, die Uebersetzung des ganzen Abschnitts mitzutheilen. Wir ändern die Spiegel'sche Uebersetzung wesentlich nur da, wo wir die (von Spiegel selbst mitgetheilte) Roth'sche Erklärung vorziehen und wo wir selbst eine eigne vorzuschlagen uns erlauben, ohne deshalb alles Nichtgeänderte für gleich sicher zu halten. Aber es scheint uns grade bei den Zendstudien darauf anzukommen, dass ein Jeder zunächst über einzelne religionsgeschichtlich besonders wichtige Stellen dasjenige gern mittheilt, was er nach gewissenhafter Untersuchung für sicher oder wahr-

scheinlich hält, ohne sich davon durch den Umstand abschrecken zu lassen, dass man oft unmittelbar neben dem einigermaassen Aufgeklärten noch manches Dunkle oder völlig Zweifelhafte stehen lassen muss. Wenn dies allgemeiner geschähe, so glauben wir, dass dadurch nicht nur die sprachlichen Untersuchungen rascher fortschreiten und der Religionswissenschaft sogleich manches wichtige Resultat zugeführt werde, sondern dass dann auch eine baldige Erweiterung des Kreises der Theilnehmer an diesen Studien zu hoffen wäre, die denselben so sehr zu wünschen ist.

1) Von der nördlichen Gegend, von den nördlichen Gegenden stürzte Ag̃ramainyu hervor, der voll Tod ist, der Daêva der Daêvas. 2) Also sprach dieser schlechtwissende Ag̃ramainyu, der voll Tod ist. 3) Drukhs, laufe hin! stirb, o reiner Zarathustra.

V. 2 lassen wir die nach Burnoufs Vorgange herrschend gewordne Erklärung des duj̈dao stehen, obgleich sie uns sehr zweifelhaft scheint. Das entgegengesetzte hudhao ist wenigstens häufiges Epitheton der Erde = Gutes hervorbringend, spendend. In v. 3 wagen wir *) nach einer leichten Conjektur (sh für c) zu lesen: mereshag̃uha ashâum zarathustra. Spiegel: merencag̃uha. Er nimmt ashâum z. gradezu als Accusativ: „tödte den heiligen Z." Aber dies ist doch im höchsten Maasse gewagt. Die Schwierigkeit der vocativischen Form ashâum führt Sp., da sie übrigens vollkommen sicher ist, mit Unrecht zu Gunsten seiner Erklärung an. merencag̃uha könnte man höchstens ironisch nehmen: Tödte (die Drukhs) o heiliger Z. (wenn du nämlich kannst)! — was doch aber sehr gezwungen

*) Diese Aenderung wäre unnöthig, wenn sich die Wurzel merec in intransitiver Bedeutung nachweisen liesse: die Sanskrit-Wurzel mric, vedisch marcayati, s. Roth bei Spiegel p. 50 und Z. der D. M. G. IV, 264, gehört der zehnten Classe an und hat transitive *) Bedeutung.

*) Es ist dies wohl irrig, da auch mrich die intransitive Bedeutung hat, so Kaush. Up. II, 10 na mrichante = na vinaçyanti; marcayati ist Causale. Anm. des Herausg.

G. Curtius de nominum graecorum formatione p. 35); die Vermittlung der Begriffe scheint in einer ursprünglichen Bedeutung durchschneiden zu liegen; das Schiff furcht den Strom und das Meer wie der Pflug die Erde, und so sagt Shakspeare, Anthony and Cleopatra: Make the sea serve them, which they ear and wound with keels. Schiff und Pflug stehen ferner als Symbole des Frühlings in enger Beziehung und wir finden deshalb bei unsern Vorfahren, sowie bei Griechen und Römern (vgl. d. Myth. p. 236 ff.) feierliche Umzüge mit demselben, in denen sogar das Schiff bei Binnenvölkerschaften, die wenig mit der Schifffahrt zu thun haben, wie bei Schwaben und im mittleren Deutschland. mehrmals ganz allein ohne den Pflug auftritt, dabei mit andern Gebräuchen verbunden, die darauf hindeuten, dass man durch den Umzug derselben Fruchtbarkeit von den Göttern erflehen wollte, und so scheint es mir sehr wahrscheinlich, dass ahd. pfluoch, fluoch, fluoc, ploh, altn. plogr, lith. plugas, poln. plug ursprünglich ein Schiff bedeutet habe und zu der Wurzel plu, lat. plu, flu, gr. πλυ, πλεϜ, d. flu zu ziehen sei. Ob der schliessende Guttural der Nominalbildung angehöre und dann vielleicht aus früherem v, wie nacho, naca Nachen aus skr. nau, lat. navis, hervorgegangen sei, so dass sich pluoch an skr. plava Schiff, gr. πλοῖον anschliessen würde, nur dass es an die Stelle des kurzen Vokals den langen uo, o = â gesetzt, oder ob er, was weniger wahrscheinlich ist, einer neuen Wurzelausbildung sein Dasein verdanke, bleibe dahingestellt (vgl. Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 55. 56). Man sieht wenigstens, dass auch ohne diese letztere Vergleichung es mindestens sehr wahrscheinlich ist, dass die indogermanischen Völker bereits vor ihrer Trennung den Ackerbau nebst dem Pfluge gekannt haben, aber die Sprache bringt es mit ihren jetzigen Mitteln für diese beiden Begriffe noch zu keiner vollständigen Gewissheit.

Andrerseits stellt es aber die Sprache entschieden fest, dass das Getraide und die Benutzung desselben als Brotfrucht bereits bekannt gewesen sein müsse, ehe die verschiedenen Völker sich trennten. Die Bruchstücke der Veden, welche uns bis jetzt vorliegen, haben nämlich den Ausdruck yava, welcher im späteren Sanskrit die Gerste bezeichnet, und Rosens Uebersetzung fasst ihn bald als triticum I. 23, 15, bald als frumentum 53, 2, bald als hordeum 117, 22, so dass er demnach nur das Getraide im Allgemeinen zu bezeichnen scheint*); dasselbe Wort yava findet sich auch im Zend, yava Gerste, Korn, so wie im Litthauischen javai (frumenta, vgl. noch jáuja horreum, Pott de Borusso-lithuanicae etc. principatu p. 31) und es entspricht ihm im Griechischen dem Laut nach das homerische ζεά, ζειά aufs genauste, indem an die Stelle eines älteren y im Griechischen,

*) Eine spätere Nachricht sagt (Gotama Nyâya Sûtra II, 56), dass die Âryâs oder Inder das Getraide mit langen Grannen yava nennen, die Mléchâ's (Barbaren) jedoch nennten es ka*n*gu. Welcher Sprache gehört dieser Name an? Da es nach Wilson auch Panicum italicum sein soll, wird man versucht an κέγχρος zu denken. — Im V*r*ihad Âra*n*yaka des Yajurveda 6. 3. 13 werden zehn Arten von Feldfrüchten (grâmyâni dhânyâni) genannt, die mit geronnener Milch, Honig und zerlassener Butter gemischt beim Opfer verwandt werden; es sind: vrîhi Reis, yava Gerste, tila sesamum orientale, mâshâ a sort of kidney-bean, phaseolus radiatus, a*n*u panicum miliaceum, priya*n*gu panicum italicum, godhûma Waizen, masûra ervum hirsutum und cicer lens, khalva und khalakula, die bei Wilson fehlen. Die Auszüge aus den Scholien geben nichts über diese Namen *), indess wird die rasch vorschreitende Herausgabe des Yajurveda durch Weber über sie wohl bald Aufklärung bringen. Zunächst ist die Verwendung von Waizen und Gerste beim Opfer schon von entschiedener Wichtigkeit, da sie mit dem Gebrauche der Alten übereinstimmt, und auf den uralten Anbau dieser Getraidearten hinweist.

*) Nach Dviveda-Ga*n*ga zu der angeführten Stelle des V*r*ihad Ar. (V, 4, 22 Mâdhyand.) ist moriya ein andrer Name für a*n*u in Guzerate (gûrjaradeçe palyâm [pallyâm?]), woselbst man auch ka*n*gu statt priya*n*gu sagt, und valla statt khalva (= nishpâva, phaseolus radiatus, offenbar mit kharva klein, winzig zusammenhängend): khalakula erklärt er durch kulattha, ebenfalls eine Hülsenfrucht, dolichos biflorus. Zu godhûma, mâsha, masûra siehe Pott in der Z. für die K. des M. VII, 155 folg., der indess godhûma als Indien ursprünglich fremd auffasst, wohl fälschlich, da dies Wort fast in allen Brâhma*n*a genannt wird.
Anm. d. Herausg.

das diesen Laut aufgegeben hat, mehrmals ein ζ tritt (vgl. z. B. ζυγόν mit jugum, skr. yugam, goth. juk) und der Ausfall des Digamma entweder ohne Ersatz bleibt oder Verlängerung des vorhergehenden oder nachfolgenden Vokals bewirkt. Der Begriff von ζεά, ζειά scheint nach Link Urwelt I, 405 der einer Spelzart gewesen zu sein, doch hat er auch in den verschiedenen Zeiten mannichfach geschwankt. Das Sanskrit, Zend, Lithauische und Griechische zeigen demnach einen übereinstimmenden Ausdruck für eine Getraideart, dessen ursprünglicher Begriff, wie das Sanskrit und Griechische wahrscheinlich machen *) wohl nur der allgemeine des Getraides war.

Hieran schliesst sich das Griechische πυρός an, das nach Links Untersuchungen (Urwelt I, 401) ursprünglich nicht Waizen bedeutet haben kann, sondern ebenfalls im allgemeinen das Getraide bezeichnet haben muss; diesem steht das lettische pûrji (Pott I, 109), sl. p"iro ὄλυρα far, slov. pira Gerste, böhm. pyr Quecke, triticum repens (Grimm p. 63) zur Seite, und ich möchte auch noch das englische furmety, das aus frumentum entstellt sein soll und freilich auch frumenty geschrieben, aber immer furmety oder furmete gesprochen wird, hierherziehen. Es bezeichnet eine Waizenspeise, welche den Schnittern bei der Aernte gereicht wird und scheint sich viel besser aus dem vorauszusetzenden fur Waizen und dem alts. meti die Speise, engl. meat zu erklären. Die Schreibung frumenty scheint nichts als eine Erklärung der Städter für das ihnen in ihren Mauern unverständlich gewordene Wort. Doch wie auch immer die Etymologie von furmety sich verhalten mag, πυρός und pûrji sowie die slawischen Ausdrücke gehören der Wurzel nach unzweifelhaft zusammen, und diese ist im Namen des den Acker-

*) Man vergleiche auch noch das abgeleitete yavasa Weide Ṛik. I, 91, 13 und sûyavasa gute Weide 42, 8. — s. Weber Vâjas. S. spec. II, 178.

bau besonders beschützenden Gottes der Veden, Pûshan (vgl. h. 23 u. 42) sowie in pûsha der Maulbeerbaum offenbar enthalten; sie bedeutet nähren und das mit πυρός, pûrji bezeichnete Getraide hätte sonach nur den Namen des nährenden, könnte also unbedenklich zuerst jede Getraideart bezeichnen. Was die Laute betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass das skr. sh, da es nach û steht, auf ein ursprüngliches s weist; das σ ist nun im Griechischen in der Regel zwischen zwei Vokalen ausgefallen und z. B. πόα das Gras stimmt genau zu der indischen Wurzelform push nähren, wie πῦος die Muttermilch zu pûsh; dessen ungeachtet glaube ich aber, dass die im Lateinischen und Deutschen so häufige Verwandlung eines s in r im Griechischen auch an dieser Stelle nicht unerhört sei, da z. B. der lakonische Dialekt es wenigstens im Auslaut regelmässig in ρ verwandelte (vgl. Bopp vgl. Gramm. S. 22) und es sich auch nach Consonanten wie wir oben sahen an der Stelle eines alten ς zeigt.

Das gothische hvaitei Waizen nebst dem gleichen Ausdruck der übrigen deutschen Sprachen (Grimm a. a. O. p. 63) lith. kwětys stimmt zum skr. çveta weiss und vielleicht gehört auch das griech. σῖτος, sl. shito, böhm. jžto, poln. żito (Grimm a. a. O. p. 63) dazu, jedoch kann jene Bezeichnung auch innerhalb des Gothischen sich gebildet haben, indem hveits weiss heisst; ebenso stimmt vielleicht skr. vâja Speise zu ahd. rokko, roggo der Roggen (v = r wie in Spinnrocken neben Spinnwocken), ags. ryge, altn. rugr, welsch rhyg, lith. ruggei, lett. rudsi, russ. rosh', böhm. rež, poln. reź, sowie weiterhin noch zu der gleichen Bezeichnung der finnischen und tartarischen Sprachen (Grimm a. a. O. p. 64), welche Uebereinstimmung oft auf Entlehnung beruhen mag. Grimm vermuthet, dass vielleicht auch skr. vrîhi *) Reis dazu gehören möge. Dagegen stimmt

*) Danach würden also vâja und vrîhi zusammengehören!??
Anm. d. Herausg.

lat. hordeum zum ahd. gersta, dessen s wie häufig im Deutschen vor t (vgl. brennen, Brunst, dörren, Durst u. a.) eingeschoben ist; κριθή gehört wahrscheinlich ebenfalls dazu (Pott I, 143, doch vgl. 273), und endlich stellt sich lat. far, farris nebst farina zum goth. baris, engl. bar-ley die Gerste, vgl. Grimm a. a. O. p. 65 u. 66, wo sich auch noch die Ausdrücke für haber finden. Wir schliessen diese Zusammenstellung mit einigen Ausdrücken, welche in den meisten der verglichenen Sprachen ebenfalls Gerste bedeuten, aber auf den allgemeineren Begriff der Speise zurückführen, nämlich sl. jatsch'men', russ. jatschmen', slov. jazhmen, serb. jetschmen, poln. ięczmien, böhm. gečmen Gerste, ferner altn. aeti, ir. joth, ith, welsch yd, hyd, bret. ed Korn, Getraide, finn. itu, idun germen, syriän. id hordeum. Grimm hat diese Ausdrücke bereits auf den Begriff der essbaren Speise zurückgeführt (a. a. O. p. 65. 411) und deshalb auch goth. atisks seges, ahd. ezisc, dem das westfälische esk, esch das Feld entspricht, dazu gestellt. Die Richtigkeit leuchtet noch mehr ein durch skr. adman Speise, welches sich in den Veden findet (Ṛik. I, 58, 2) und durch adas n., von Rosen Ṛik. I, 105, 3 durch popanum, aber wohl fälschlich, übersetzt, da wenigstens die Scholien es nicht so fassen; nichts desto weniger kann es diese Bedeutung, wie die allgemeinere von Speise überhaupt haben, und wenn ich nicht irre, habe ich es auch bereits an anderen Stellen des Rigveda in derselben gefunden. Dies noch fragliche adas entspräche genau dem römischen ador, welches far, zea, spelta erklärt wird (Hor. Sat. II. 6. 89) und goth. atisks wäre das Feld, auf dem atis, adas, ador wächst (die Gleichheit der Endungen as und or bedarf keines Beweises, is und as stimmen auch überein in goth. riqis Finsterniss, skr. rajas id.).

So sehen wir denn, dass in allen verglichenen Sprachen Ausdrücke für verschiedene Getraidearten übereinstimmen, und

dass sonach das Getraide bereits dem Urvolke bekannt gewesen sein müsse, dagegen lässt sich nicht darüber entscheiden, ob die später damit bezeichneten Arten darunter zu verstehen seien; Gerste und Waizen haben, wie es scheint, den Anspruch auf das höchste Alter, und zumal die erste möchte, da sie vorzugsweise bei Griechen, Römern und Indern zu Opfergebräuchen verwandt wird, den Vorrang in Anspruch nehmen.

Wir müssen uns im folgenden beschränken noch einige Ausdrücke nur einfach zusammenzustellen, die auf die Frage über die Benutzung das Getraides noch einiges Licht werfen, da der dieser Abhandlung gestattete Raum keine weitere Ausführung zulässt. Mühle, mahlen, gr. μύλη, lat. mola, ahd. muli, ir. meile, welsch melin, böhm. mlyn, lith. malunas. — lat. molo, d. malan, sl. mljeti, lith. malti, skr. malana das reiben, mahlen. — sl. źrnow Mühlstein, lith. girnos Handmühle, goth. quairnus id., wozu noch sl. źerno, lat. granum, ir. gran, lith. źirnis (pisum), lett. sirns (id.), goth. kaurn u. s. w. gehören, vgl. noch Grimm a. a. O. p. 67. Das Sanskrit besitzt dieselbe Wurzel, welche in den letztgenannten Wörtern liegt, nämlich jṛi, aber nur mit dem Begriff des Aufreibens der Kräfte durch das Alter, und es ist bereits von andern bemerkt worden, dass ebenso molo nebst seinen Verwandten durch den häufigen Wechsel zwischen r und l in naher Verwandtschaft mit skr. mṛi sterben, lat. mori u. s. w. stehe (Pott I. 220). — skr. pish zerreiben, zermalmen, Praes. pinashmi, davon peshaṇa die Handmühle, lat. pinso, griech. πτίσσω, von einer untergegangenen √ πιτ, aus der noch πίτυρον die Kleie und der Grind (wegen des Aussehens) stammt, lith. pesta Stempel, lett. peests Stampfer; — skr. xud zerreiben, zerbrechen, Praes. xuṇadmi, engl. grind, Impf. ground reiben, mahlen (x = gr), wobei man die auffällige Uebereinstimmung

in der Begriffsentwicklung von nhd. Grind mit obigem πίτυρον von πιτ, πτίσσω bemerken möge, vgl. Grimm a. a. O. p. 67.

Diesen Ausdrücken reihen wir schliesslich diejenigen an, welche das Verlassen des Nomadenlebens und die feste Niederlassung beweisen:

Haus und Hof: skr. dama, gr. δόμος, lat. domus, sl. dom, goth. timrjan bauen, vgl. noch Grimm p. 336. 403. — z. kamere la partie voutée du crâne, gr. καμάρα, ahd. kâmer. — skr. dâman, ir. daimh. — skr. sadman, ir. sadhbh; — skr. kuṭi, d. hütte; — skr. çâlâ Haus, Halle, d. Saal, Halle, (das skr. ç ist im Deutschen theils durch k, theils durch h, zuweilen aber auch durch s vertreten; so stimmt einerseits das vedische çipra = hanu zu unserm gleichbedeutigen kiefer, andrerseits das vedische çilpa = karma That zu unserem Hilfe; das Deutsche hat den Grundvokal der Wurzel des letzteren wie immer im Impf. half; zu beiden ist die gemeinsame skr. Wurzel kalp [verkürzt k*l*ip] thun, machen). — skr. khala, a threshing floor, gr. καλιά Hütte, Scheune; — skr. mandira Stall, gr. μάνδρα id.; — skr. dvâr, dvâra Thür, in einigen vedischen Compositis bâra, z. dvara, gr. θύρα, goth. dauro, ahd. turî, tôr, sl. dv'r', lith. durrys, ir. doras, wall. dôr, lat. fores. — skr. taxan der Zimmermann, gr. τέκτων (κτ = x wie in ἄρκτος = *r*ixas), man vgl. noch Pott I. 270 und dazu nied. dessl die Queraxt. — gr. χόρτος Gehäge, Hof, lat. hortus, ahd. garte, doch vgl. man Pott I. 143 (gegen Grimm a. a. O. p. 402), aber auch das noch grössere Schwierigkeit verursachende vedische garta, welches Haus, Begräbnissplatz, Wagen und Pfosten bedeutet (Nirukti 3. 5.). Die Vereinigung der Begriffe Wagen und Haus in diesem Worte ist zugleich ein Beitrag zur Kenntniss des Lebens des alten Nomadenvolks, dessen Wohnstätte sich auf Wagen befand; Wagen und Vieh sind ganz besonders sein Reich-

thum, weshalb die vedischen Inder noch häufig die Götter um Verleihung derselben anrufen, so findet sich namentlich rayî rathyah, Reichthum an Wagen, mehrmals, z. B. R. 4. 8. 7. Grimm Gesch. d. d. Spr. p. 16 vergleicht passend die Holzhäuser unserer Schäferkarren, und in der That zeigt das Modell eines mir vorliegenden zweirädrigen Wagens, wie sie auf Java gebräuchlich sind, ganz diese Form. — gr. κῆπος, d. hof. — skr. (Vedadial.) sûda Brunnen, niedd. sôt; — lat. puteus, niedd. pütten, ahd. püts.

Wohnung, Dorf, Stadt: skr. griha (vgl. garta), goth. gards, sl. grod, gorod, lith. grod. — skr. veça Haus, gr. οἶκος, lat. vicus, goth. veihs Flecken, Stadt, z. viç Wohnung, Haus, Dorf. — gr. κώμη vicus, lith. kaimynas vicinus, goth. haims vicus, ahd. heim domus, patria. — skr. vâstu Haus, gr. ἄστυ. — lat. turba, goth. thaurp, d. dorf, vgl. noch das oben über umbrisch tuta, goth. thiuda Beigebrachte. — skr. lokas, lat. locus, ndd. louch, lôch. — skr. purî, pur, pura, gr. πόλις (vgl. puru neben pulu u. πολύς).

Wir können alle diese Vergleichungen nur mehr andeuten als näher begründen, haben daher auch nur die etymologisch klaren gewählt, doch wollen wir ihnen zum Schluss noch einen Begriff anreihen, für den mehrere Sprachen in grosser Uebereinstimmung dasselbe Wort zeigen, welches dagegen in anderen fehlt. Es ist dies der Gast, dem die Begriffe des Heerdes und Hauses so nahe verbunden sind: lat. hostis (Feind und Fremdling) nebst hospes, goth. gasts, lith. gost', poln. gość. Mehrfache Versuche sind gemacht worden, den ursprünglichen Begriff des Wortes festzustellen, unter welchen die Erklärung Bopp's, nach der die Wurzel aller skr. ghas essen wäre, am annehmbarsten scheint; der Gast wäre also der Esser, der zu Bewirthende; doch wird es freilich schwer, die gewöhnliche Bedeutung von

hostis damit zu vereinen. Im älteren Sanskrit heisst der Gast goghna, d. h. der Kuhschläger, Kuhtödter, weil es in ältester Zeit Sitte war (vgl. Ṛik. I, 31, 15) ihm zu Ehren eine Kuh zu schlachten, wovon später nur die symbolische Handlung sie anzubinden übrig blieb (vgl. Colebrooke Misc. Essays I. p. 203. 204); dieselbe Sitte finden wir in der Heroenzeit der Griechen, denn so wird dem Bellorophontes als Gastfreund des lykischen Königs neun Tage lang täglich eine Kuh geopfert (Ilias 6, 174), weshalb auch ἱερεύειν für den Begriff „ein Thier für den Gastfreund schlachten" gebraucht wird (Od. XIV. 414. XXIV. 216); die Bewirthung war ein Gebot der Religion, darum fallen die Begriffe zusammen (vgl. auch Benary p. 164). Es scheint mir danach sehr wahrscheinlich, dass auch der Ausdruck ξεῖνος, ξένος dem Kreise dieser Anschauungen entnommen sei, indem ξ kein ursprünglicher Consonant, aus dem κτ von κτείνω entstanden sein mag und ξεῖνος also der Tödtende wäre. Ebenso lassen sich hostis, hostia (ebenfalls vom schlagen so genannt, vgl. Hartung über die agonalia, Relig. der Römer II. 32), gość, Gast auf eine Wurzel mit gleicher Bedeutung zurückführen; denn trennt man das Suffix ti (das ursprünglich neben Abstracten auch Nomina agentis bildete, wie z. B. lat. vectis, skr. jushṭi gratificans Ṛik I, 10, 22, mati consiliarius 6, 6 u. a.), so bleibt als Wurzel hos, gos, gas übrig, in der wir nach allen Gesetzen der Lautentwicklung den a-Vocal als ursprünglichen anzunehmen haben. Danach stellen sich jene Wörter, meiner Ansicht nach, zu lat. hasta und skr. hasta die Hand, und alle haben wie die letzteren den Begriff des Schlagens als gemeinsamen und ursprünglichen, der sich beim Gast von der oben angeführten Sitte herschreibt. Uebrigens liegt nun dieser Bedeutung die des Essens sehr nahe, wie das schon neben diesem has stehende skr. ghas zeigt, ausserdem aber noch hanu maxilla beweist, welches von √ han

schlagen stammt; die Kinnladen sind demnach vom Zusammenschlagen beim Essen genannt, vom Kauen, dem sich das Hauen als nahe verwandte Wurzel, eben wie jenem skr. ghas dies has anreiht.

Diese letzten Zusammenstellungen mögen genügen, um den Beweis dafür zu liefern, dass die Ahnen der indogermanischen Völker bereits ein sesshaftes Volk waren. Wir müssen hier unsre Untersuchungen schliessen, werden sie aber über kurz oder lang an einem andern Orte wieder aufnehmen. Des Stoffs, der sich zur Vergleichung bietet, ist noch genug und namentlich ist es noch das ganze religiöse Gebiet, welches reiche Ausbeute verspricht und zugleich die nothwendige Ergänzung des entworfenen Gemäldes durch das geistige Element gewährt. Wenn wir schon in diesen Blättern Gelegenheit hatten, mehrfache Aufschlüsse durch die Sprache der Veden zu erlangen, so wird dies noch in viel höherem Grade bei der Betrachtung der Mythen und Religion dieser Schriften in Bezug auf die der übrigen Stämme der Fall sein. Das sich so enthüllende Bild wird freilich nicht den Ansprüchen derer genügen, die in der Urzeit überall tiefe Spekulation und in der unsern nichts als gedankenlose Verflachung sehen, aber es wird den Ansprüchen derer genügen, die aus der Geschichte gelernt haben, dass der Entwicklungsgang der Menschheit ein ewiger Fortschritt zum Edlern und Bessern ist, und die fern von weichlicher Klage um die geschwundene, goldene Zeit, dem gewaltigen Gange der eisernen alle ihre Kräfte zuwenden und im erquickenden Rückblick auf Kindheit und Jugend ihrer Ahnen die Ruhe und Klarheit des Geistes bewahren, welche der Augenblick ihnen je zuweilen zu entreissen droht.

A. Kuhn.



Beiträge zur Erläuterung des von Spiegel bearbeiteten Anfangs des 19. Fargard des Vendidad.

Wir gehören zu denen, welche die erste Probe des grossen Spiegel'schen Werks mit grosser Freude begrüsst haben. Das zuerst mitgetheilte Stück ist sehr glücklich gewählt. Es stellt alle hauptsächlichsten Grundanschauungen des Parsismus, und insbesondere auch die einzige Stellung, welche Zarathustra in denselben einnimmt, in kühnen und grossen poetischen Zügen dar. Wir glauben aber unsre Theilnahme an dem mitgetheilten wichtigen Fragment und unsern Dank an der vielfach daraus geschöpften Belehrung nicht besser an den Tag legen zu können, als indem wir zum Verständniss des Zusammenhanges, in welchen der gelehrte Herausgeber bis jetzt nicht näher eingegangen ist, und zur Erläuterung einiger einzelnen Stellen, die er selbst zum Theil noch nicht zu seiner eignen Befriedigung erklärt zu haben versichert, unsrerseits einen kleinen Beitrag zu liefern versuchen. Wir halten es, da das betreffende Heft der Verhandlungen der Münchener Akademie nicht vielen Lesern zugänglich sein dürfte, für nöthig, die Uebersetzung des ganzen Abschnitts mitzutheilen. Wir ändern die Spiegel'sche Uebersetzung wesentlich nur da, wo wir die (von Spiegel selbst mitgetheilte) Roth'sche Erklärung vorziehen und wo wir selbst eine eigne vorzuschlagen uns erlauben, ohne deshalb alles Nichtgeänderte für gleich sicher zu halten. Aber es scheint uns grade bei den Zendstudien darauf anzukommen, dass ein Jeder zunächst über einzelne religionsgeschichtlich besonders wichtige Stellen dasjenige gern mittheilt, was er nach gewissenhafter Untersuchung für sicher oder wahr-

scheinlich hält, ohne sich davon durch den Umstand abschrecken zu lassen, dass man oft unmittelbar neben dem einigermaassen Aufgeklärten noch manches Dunkle oder völlig Zweifelhafte stehen lassen muss. Wenn dies allgemeiner geschähe, so glauben wir, dass dadurch nicht nur die sprachlichen Untersuchungen rascher fortschreiten und der Religionswissenschaft sogleich manches wichtige Resultat zugeführt werde, sondern dass dann auch eine baldige Erweiterung des Kreises der Theilnehmer an diesen Studien zu hoffen wäre, die denselben so sehr zu wünschen ist.

1) Von der nördlichen Gegend, von den nördlichen Gegenden stürzte Aǧramainyu hervor, der voll Tod ist, der Daêva der Daêvas. 2) Also sprach dieser schlechtwissende Aǧramainyu, der voll Tod ist. 3) Drukhs, laufe hin! stirb, o reiner Zarathustra.

V. 2 lassen wir die nach Burnoufs Vorgange herrschend gewordne Erklärung des duǰdao stehen, obgleich sie uns sehr zweifelhaft scheint. Das entgegengesetzte hudhao ist wenigstens häufiges Epitheton der Erde = Gutes hervorbringend, spendend. In v. 3 wagen wir *) nach einer leichten Conjektur (sh für c) zu lesen: mereshaǧuha ashâum zarathustra. Spiegel: merencaǧuha. Er nimmt ashâum z. gradezu als Accusativ: „tödte den heiligen Z." Aber dies ist doch im höchsten Maasse gewagt. Die Schwierigkeit der vocativischen Form ashâum führt Sp., da sie übrigens vollkommen sicher ist, mit Unrecht zu Gunsten seiner Erklärung an. merencaǧuha könnte man höchstens ironisch nehmen: Tödte (die Drukhs) o heiliger Z. (wenn du nämlich kannst)! — was doch aber sehr gezwungen

*) Diese Aenderung wäre unnöthig, wenn sich die Wurzel merec in intransitiver Bedeutung nachweisen liesse: die Sanskrit-Wurzel mṛic, vedisch marcayati, s. Roth bei Spiegel p. 50 und Z. der D. M. G. IV, 264, gehört der zehnten Classe an und hat transitive *) Bedeutung.

*) Es ist dies wohl irrig, da auch mṛich die intransitive Bedeutung hat, so Kaush. Up. II, 10 na mṛichante = na vinaçyanti; marcayati ist Causale. Anm. des Herausg.

wäre. Die in der Benennung des Reinen von Seiten Ahrimans, wie es scheint, liegende Ironie (= sei so rein wie du willst, du sollst doch sterben) ist übrigens viel kräftiger bei unsrer als bei der Spiegel'schen Auffassung. Wir werden sehen, dass zu jener auch das folgende trefflich passt.

4) Die Drukhs lief um ihn herum, der Daêva Bûiti, der Vergängliche, der Betrüger der Sterblichen. 5) Zarathustra betete den Ahuna vairya: Yathâ ahû vairyô. Man preise die guten Gewässer der guten Schöpfung, man verehre das mazdayaçnische Gesetz. 6) Die Drukhs lief von ihm betrübt hinweg, der Daêva Bûiti, der Vergängliche, der Betrüger der Sterblichen. 7) Die Drukhs entgegnete dem Aǧramainyu: Peiniger Aǧramainyu, 8) Nicht sehe ich an ihm den Tod, an dem heiligen Zarathustra. 9) Voll Glanzes ist der reine Zarathustra.

Der vorhergehende Abschnitt enthielt den Plan des Reiches der Finsterniss, dieser die Ausführung und deren Vereitlungen. V. 4 und 5 bilden einen schönen Gegensatz. Die Drukhs geschäftig um den Heiligen herumlaufend, dieser in die Betrachtung der göttlichen Wahrheit versunken und eben dadurch schon hinreichend geschützt. — Da der offenbar männliche Daêva Bûiti eine Drukhs genannt wird (v. 4), so erhellt, dass in drukhs, als allgemeiner Benennung, das Geschlecht nicht zu urgiren ist. — Auf der Bezeichnung des Daêva als ithyêjô vergänglich (v. 4 u. 6) liegt ein besondrer Nachdruck. Er soll der Bringer des Todes sein und ist selbst der wahrhaft Vergängliche. So ist diese Erklärung des Wortes, die nach Spiegel die Tradition für sich hat (huzv. סין = pârsi çej; Nerios. m*r*ityumat) ganz passend. Eine befriedigende Etymologie des Wortes wissen wir freilich nicht zu finden. Wohl nur durch ein Versehen beruft sich Spiegel auf Burnouf Y. p. 354, wo vielmehr die entgegengesetzte Bedeutung des mit

ithyêjo schwerlich identischen aithyajag̃ha (Nerios. anaçvara) begründet wird. — Roth nimmt ithyêjo = böse, Uebel, was aber soviel wir wissen nur auf Anquetils hier mehr als zweifelhafter Auctorität beruht (vgl. B. Y. p. 353), ithyejô marshavan als Compos. = Verächter (ist wohl Druckfehler für Vernichter) des Uebels mit Berufung auf das vedische mṛic = verletzen, schaden. Aber dies scheint uns doch sehr gewagt, die Wortstellung wäre dabei sehr hart (ithyejô marshavan müsste dabei auf Zarathustra, daoǰao wieder auf den Bûiti bezogen werden) und namentlich scheint uns mit Spiegel in v. 6 die Verbindung des Accus. marshaonem mit apa dvaraṭ grammatisch nicht zu rechtfertigen. — Zoroaster spricht den Ahuna vairya, welcher, wie sogleich hinzugesetzt wird, in den Worten yathâ ahû vairyô etc. besteht. Er wird aber zugleich als das schöpferische Wort gedacht, das Ahuramazda in der ungeschaffenen Zeit setzte (v. 33 unsres Abschnitts), das er vor Himmel und Erde und aller guten und bösen Kreatur aussprach (Yaçna 19 im Anf.; bei Brockhaus S. 36). Aequetil erklärt ahuna vairya durch „reiner Wille, reine Begierde"; wir nehmen es = der verehrungswürdige oder besser der verlangende Seiende (ahuna analog dem ahura gebildet; vairya transitiv, wie mairya, berezya [Yaçna p. 185] verezyag̃h). Die Gebete werden im Zend-Avesta häufig mit den Anfangsworten citirt; dass aber hier aus den gar nicht den Anfang bildenden Worten ahû vairyô durch das Suffix na ein eigner Name des betreffenden Gebetes geformt würde, wäre unseres Wissens ohne alle Analogie. Der ahuna vairya (identisch mit dem mãthra, und v. 30 schlechthin vaca mazdô fraokhta genannt) entspricht unsrer Meinung nach der svadhâ (in Verbindung mit kâma) und vâc in den beiden bekannten, zuerst von Colebrooke mitgetheilten spätern Hymnen des Ṛik und gehört zu den ältern

speculativen Elementen der Zendreligion, welche im Vendidad-Sade schon durch liturgische Veräusserlichung zurückgedrängt erscheinen. Eine weitere Begründung dieser Ansicht müssen wir uns für einen andern Ort vorbehalten. So viel aber ist klar, dass der ahuna vairya in unserm Abschnitt eine Hauptrolle spielt und dass die Verherrlichung desselben gewissermaassen den Mittelpunkt des Ganzen bildet, was Spiegel, wie wir sehen werden, nicht hinlänglich beachtet hat. Die folgenden Worte apô vağubîs etc. sind schwerlich, wie Spiegel annimmt, Fragmente irgend eines andern Gebets (denn für eine blosse Citationsformel sind sie zu lang), sondern sie erklären sich hinlänglich als selbstständiger Zusatz zum ahuna vairya. In dem yathâ ahû vairyô etc. ist bekanntlich der Begriff jeglicher Reinheit (ashâṭ ciṭ) der Mittelpunkt: daran schliesst sich passend die Erwähnung der guten Gewässer, des Symboles der Reinheit in der sinnlichen Welt; die Verknüpfung der Vorstellung des ahuna vairya mit dem guten Gesetz aber ist schon durch den synonymen Begriff mãthra angedeutet. — In v. 8 bilden die Worte „Nicht sehe ich an ihm den Tod" einen sehr treffenden Gegensatz gegen das Wort des Ahriman: „Stirb, reiner Zarathustra" am Schluss des vorigen Abschnitts (v. 3), zugleich auch gegen die Bezeichnung des Ahriman als „voll Todes" (v. 1. 2). Wie absichtlich die Antithesen von den Parsen durchgeführt werden, darauf hat Müller in seinem interessanten Aufsatz in den Abhandl. der Bayr. Akad. (III. S. 640 ff.) aufmerksam gemacht. Spiegel zeigt, wie derselbe sich selbst darin zu erkennen giebt, dass gewisse Begriffe, wie die des Laufens und Sprechens bei guten und bösen Geistern durch verschiedene Wörter ausgedrückt werden.

10) Zarathustra sah im Geiste: die bösen schlechtwissenden Daêva befragen sich über meinen Tod. 11) Es erhob sich Za-

rathustra, hervor ging Zarathustra. 12) Nicht verletzt durch Akamanas, durch die Wuth der Hasses-Fragen. 13) Homasteine in der Hand haltend — von der Grösse eines Kata sind sie — der reine Zarathustra. 14) Welche er erhalten hatte von dem Schöpfer Ahuramazda. 15) „Wie willst du angreifen das betretne, wohlgebaute, fernhin gränzende Land, durch Angriff auf die steile Höhe, die Wohnung des Pôurushaçpa?" 16) Es verkündigte Zarathustra dem Ağramainyu: Schlecht wissender Ağramainyu! 17) Ich will schlagen die Schöpfung von den Daêvas geschaffen; ich will schlagen die Naçus von den Daêvas geschaffen; 18) Ich will schlagen die Pari, welche man anbetet (?), bis dass geboren wird Çaoshyańç (der Helfer), der Siegreiche aus dem Wasser Kańçaoya, 19) von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden.

Wie v. 1—9 in einem schön in sich abgerundeten Bilde die Daêvas handelnd eingeführt wurden, so in den obigen 10 Versen Zarathustra. Und zwar ist in diesen eine sehr nachdrückliche Steigerung enthalten. Zuerst wird Zarathustra, vorher ganz in der Betrachtung des Ahuna vairya versunken, des feindlichen Treibens der bösen Mächte im Geiste gewahr v. 10; dann erhebt er sich unverletzt, selber kampfgerüstet und weist den Ağramainyu mit seinem ohnmächtigen Angriff zurück, v. 11—15; endlich verfährt er selbst angriffsweise und kündigt der Welt des Bösen offenen und beharrlichen Vernichtungskampf an, v. 16—19. — In v. 10 und 12 könnte man geneigt sein, bei pereçeñtê und parstanaňm statt der gewöhnlichen Bedeutung des Fragens die verwandte des Suchens und Nachstellens anzunehmen, doch bei näherer Erwägung erweist sich die erstere als vollkommen passend: da ja nach der Ansicht des Schriftstellers Zarathustra das ganze vorher geschilderte Drama der bösen Geisterwelt im Geiste schaut. In Be-

treff des 12. v. müssen wir im Wesentlichen Roth beistimmen. Spiegel übersetzt: „Nicht verletzt durch Akamanas sehr peinigende Fragen," was grammatisch nicht zu rechtfertigen ist; akô managha ist ja ohne Zweifel Instrumentalis. Roth dagegen übersetzte das erste Glied „unerschreckt durch den Uebelwollenden" und das zweite „zürnend über die Versuche des Hasses" oder „durch die Wuth der Anläufe des Hasses." Letztere Auffassung verdient ohne Zweifel den Vorzug, zumal der gerundive Gebrauch der Endung -ya im Zend noch nicht nachgewiesen ist. khrujdya ist Instrum. von khrujdi, eine der häufigen durch das blosse i gebildeten Abstraktformen. Mit Unrecht bezeichnet Roth khrujdya als Nebenform von khraojda, was nur adjektivisch vorkommt. Warum wir von ihm in der Auffassung des parstanaṁm abweichen, ist oben bemerkt worden. — V. 13 açânô übersetzt Spiegel „Geschosse", stimmt aber in der Note mit Recht Roth bei, der es gleich dem vedischen açna*h* von den heiligen zum Somaausschlagen gebrauchten Steinen versteht. Diesen wird nämlich auch in den Veden eine die Dämonen verscheuchende Macht beigelegt. — V. 15 übersetzt Spiegel nach dem Huzvaresch: „Um sie (die Geschosse) zu halten auf dieser Erde, der weiten runden, schwer zu durchlaufenden in grosser Kraft in der Wohnung des Pôurushaçpa." Er giebt aber selbst zu, dass er hier, von sprachlicher und grammatischer Auslegung verlassen, rein der Tradition gefolgt sei und vermuthet am Schluss seiner Anmerkung, dass er jetzt die Worte als Anrede Ahuramazda's an Zarathustra fassen möchte, ohne zu zeigen in welcher Weise dies möglich sei. Roth's scharfsinnige und einfache Erklärung scheint uns allein einen passenden Sinn darzubieten und nur hinsichtlich der beiden letzten Worte glauben wir der traditionellen Auffassung der Parsen entschieden den Vorzug geben zu müs-

sen. Nmânahê pôurushaçpahê kann nämlich allerdings ebenso wohl von einer „rossereichen Gegend", wie Roth es nimmt, als von der „Wohnung des Pôurushaçpa" verstanden werden, aber für das letztere spricht 1) dass Pôurushaçpa gleich darauf in v. 22 als Vater Zarathustra's genannt wird (dieselbe Bezeichnung der väterlichen Wohnung Zarathustra's findet sich auch Yaçna 9, nach Burnouf's Theilung im 9. Abschnitt s. bei Brockhaus S. 408 und Burnouf's Uebersetzung daselbst S. 410); 2) dass die „pferdereiche Gegend" als Epipheton zu der steilen Höhe („paitizbara = pratihvara im *R*ik = Steigung") nicht recht passen will; und besonders 3) dass man, da die von Zarathustra im Geiste geschauten Angriffe der Daêvas zunächst gegen ihn selbst gerichtet sind, eine bestimmte Hinweisung darauf in den Worten erwartet, mit welchen er eben jene Angriffe zurückweist. Bei Roth's Auffassung würde eine solche Hinweisung fehlen. Alle Worte des Verses gingen ganz im Allgemeinen auf das seit Yima bebaute und geordnete, gleichsam Ahuramazda's irdisches Reich darstellende Land. Die Schlussworte „durch Angriff auf den steilen pferdereichen Ort" wären mit dem Vorhergehenden „wie willst du dich wagen an ein betretenes u. s. w. Land" völlig synonym und dienten lediglich dazu, dieses Land näher als Gebirgsland zu bestimmen. Nach unserer Meinung aber ist zwischen den beiden Gliedern des Verses ein viel bedeutungsvollerer Unterschied. Ağramainyu wagt sich an jenes seit Yima bebaute und geordnete Land, aber jetzt insonderheit auf die Weise, dass er dem Zarathustra dem grossen Propheten jenes Landes nachstellt. Dies kann letztrer nicht passender ausdrücken, als indem er neben das Bild des „weithingrenzenden Landes" das der steilen Höhe stellt, auf welcher seine väterliche Wohnung liegt. Indem Ağramainyu auf diese seinen Angriff richtet, greift er eben

dadurch zugleich jenes ganze weite Land an. — drejya ist Instrum. wie oben khruj̆dya. In der Auffassung des çaoshyańç (= der helfen werdende) stimmen wir Spiegel bei. Zarathustra kündigt dem Ağramainyu einen Krieg an, der bis ans Ende dauern soll, nämlich bis auf die Zeit, wo mit der Erscheinung des çaoshyańç der Sieg des guten Geisterreichs über das böse vollendet sein wird. — V. 19 bildet einen Gegensatz gegen v. 1.

20) Ihm antwortete Ağramainyu, der Schöpfer schlechter Geschöpfe: 21) Nicht tödte meine Geschöpfe, o reiner Zarathustra. 22) Du bist des Pôurushaçpa Sohn: von einer sterblichen Gebärerin hast du das Leben. 23) Verwünsche das gute mazdayaçnische Gesetz; erlange das Glück wie es erlangte Vadhaghna der Herrscher der Lande. 24) Zu ihm sprach der heilige Zarathustra: 25) Nicht will ich verfluchen das gute mazdayaçnische Gesetz. 26) Nicht wenn Gebein, Seele und Bewusstsein sich von einander trennen würden.

Auf den gewaltsamen Angriff folgt jetzt die Versuchung und Verlockung, die eben so vergeblich ist als jener. Wichtig auch für das folgende ist hier die Vorstellung von einem daêvayaçnischen Könige Vadhaghna, dessen Glück und Macht Ağramainyu dem Zarathustra verspricht, wenn er sein Anhänger werde. Sollte an einen alten Herrscher derjenigen Arier zu denken sein, deren älteste Erinnerungen in den vedischen Hymnen uns vorliegen? — Wenn v. 26 die Huzvaresch-Uebersetzung açta durch תנן wiedergiebt, so braucht dies nicht, wie Spiegel annimmt, eine Verwechslung mit açtu zu sein, sondern es ist eine Uebertragung dem Sinne nach; neben dem Wort Seele wird das Gebein fast in allen Sprachen den Leib bezeichnen. — Auch darin können wir Spiegel nicht beistimmen, dass er den Begriff des Leibes (açtu) auch

in dem häufigen Epitheton der geschaffenen Welten aҫtvat wiederfinden will. Trotz Holtzmanns Einwürfen scheint uns noch immer die Erklärung Bopp's „mit Dasein begabt" schon darin eine starke Stütze zu haben, dass auch durch das Wort ahû sowohl die Welt als ihr Schöpfer schlechthin als Seiendes bezeichnet wird, wie denn überhaupt der Begriff des Daseins in den parsischen Vorstellungen ein sehr herrschender ist. Wie die Welt und ihr Schöpfer, so scheinen uns auch Leib und Seele [astu und ustâna, vgl. B. Y. not. (XXXVI)] beide von der Wurzel as benannt zu sein. Man vergl. auch unsere obige Andeutung über ahuna. — Interessant ist in v. 26 auch die Unterscheidung der bloss objektiv als seiend gedachten Seele und des Bewusstseins, die in den Worten ustanemca baodhaçca nicht zu verkennen ist.

27) Zu ihm sagte der Schöpfer schlechter Geschöpfe, Ağramainyu: 28) Durch wessen Wort willst du schlagen, durch wessen Wort willst du vertilgen, durch welchen Sieg die Glücklichen, meine Geschöpfe, des Ağramainyu? — 29) Zu ihm sprach der heilige Zarathustra: Mörser, Schaale und Haoma, das Wort von Mazda ausgesprochen, 30) Das ist mein herrlicher Sieg. 32) Durch dieses Wort will ich schlagen, durch dieses Wort will ich vertilgen, durch diesen Sieg die Glücklichen, o schlechtwissender Ağramainyu. 33) Es setzte es der Heiliggesinnte, er setzte es in der ungeschaffenen Zeit. 34) Es förderten es die Ameshaçpenta's, die guten Herrscher, die wohlwissenden. 35) Zarathustra betete den Ahunavairya: yathâ ahû vairyô.

V. 28 giebt Spiegel nach der Huzvaresch-Uebersetzung wieder: „Durch wessen Wort willst du schlagen, durch wessen Wort willst du vernichten, durch wessen gute Siegeswaffen gegen meine Geschöpfe des Ağramainyu?" Er selbst gesteht aber zu, dass diese Uebertragung sprachlich nicht zu rechtfer-

tigen ist. Und in der That ist es eine starke Zumuthung, dass man den Nom. Plur. hukeretaoghô als Epitheton zu dem Instrum. Sing. kana zaya und den Accus. mana daṅma als abhängig von zaya in der Bedeutung „gegen meine Geschöpfe" nehmen soll. Alles scheint uns dagegen einfach und passend, sobald man als Verbum aus dem vorhergehenden Versgliede apa yaçâ ergänzt, hukeretaoghô accusativisch (vergl. in Betreff der Form Bopp S. 264) und mana daṅma als Apposition dazu fasst. — Bei zaya scheint uns weder hier noch v. 31 ein Grund vorhanden zu sein, von der durch das skr. jaya dargebotenen Bedeutung „Sieg" abzugehen: kana zaya kann schwerlich etwas anderes heissen als „durch welchen Sieg." (Gewiss nicht ohne Absicht steht hier, was Spiegel übersehen hat, nicht wie vorher kahê sondern kana.) Hukereta entspricht dem skr. sukṛita, was nach Wilson folgende Bedeutung hat: 1) virtuous, pious vgl. im Zend hukairya, 2) befriended, assisted, treated with kindness, 3) fortunate, auspicious. Diese dritte Bedeutung hat unsrer Meinung nach hukereta sowohl hier als v. 32. Spiegel giebt dieselbe dem Worte nur an der letztern Stelle, wo er es nur etwas zu frei durch „siegreich" verdeutscht; v. 28 soll es dagegen als Epitheton zu den vermeintlichen „Siegeswaffen" stehen, und so viel bedeuten als „gut gemacht" = gut. Aber diese verschiedene Erklärung desselben Wortes an den zwei nah aufeinander folgenden und sich genau entsprechenden Stellen ist schon an sich im höchsten Grade unwahrscheinlich. Dass Aghramainyu seine Geschöpfe schlechthin als die Glücklichen bezeichnet, passt vortrefflich in den Zusammenhang, da er ja kurz vorher v. 23 durch das Glück derselben, insbesondere das des Vadhaghna, den Zarathustra zu verlocken gesucht hat. — V. 30 werden wie in den Veden der Haoma-Kultus und das heilige Wort in eine besonders nahe Beziehung zu einander gesetzt. Wenn man nicht berechtigt ist

neben den andern mannichfaltigen Nebenformen des Substant. vac auch die Feminalform vaca anzunehmen, sondern bei der neutrischen Pluralbedeutung des vaca stehen bleiben muss, so erhellt doch aus dem sogleich folgenden singularischen Instrum. ana vaca, dass die hier gemeinten Worte Mazda's zugleich als eine Einheit, als Ein Wort gedacht werden müssen. Es ist der ahuna vairya, das schöpferische Wort, das Ahunamazda vor aller Welt aussprach und dessen alles Böse überwindende Macht der Mensch beim Haoma-Opfer sich aneignet. Dieses Wort nennt Zarathustra v. 31 seinen herrlichen Sieg, ähnlich wie im Neuen Testament (1 Joh. 5, 4) die πίστις selbst als ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον bezeichnet wird. Jenes Wort schliesst den Sieg schon in sich: zaya durch Mittel zum Siege oder Siegeswaffe zu übersetzen, wäre ohne Zweifel eine Abschwächung des im Original zu Grunde liegenden Sinnes. Uebrigens ist zaya wegen des daneben stehenden vahistem aller Wahrscheinlichkeit nach Neutrum Sing. — V. 32 übersetzt Spiegel ana zaya hukeretaoghô „durch diese Siegeswaffen sind wir siegreich." Aber die Ergänzung des Subjekts „wir" ist sehr hart und wegen der genauen Parallele mit v. 28 scheint uns die dort allein mögliche Auffassung auch hier unzweifelhaft. Also: „durch diesen Sieg (will ich vertilgen) die Glücklichen". „Die Glücklichen" nennt Zarathustra ironisch, indem er Ağramainyu's Worte wiederholt, dessen Anhänger, mit deren Glück ihn derselbe zu verführen gesucht hatte. — Mit v. 32 schliesst Spiegel sonderbarer Weise den ersten Abschnitt des 19. Fargard und fügt hinzu: „Das Gespräch zwischen Ahriman und Zarathustra, wie es hier geführt wurde, ist vielleicht vor Schöpfung der Welt zu verlegen. Einen förmlichen Schluss hat dieser erste Abschnitt nicht; ich vermuthe, dass er ein blosses Fragment ist. Der Verfasser des Minokhired hat die Unvollständigkeit der Erzählung gefühlt und

setzt desswegen noch bei: Ahriman stürzte dadurch betrübt zur Hölle und blieb lange Zeit daselbst." — Hier ist der Punkt, wo wir den allerentschiedensten Einspruch erheben zu müssen glauben. Jene angebliche vorweltliche Stellung des Zorathustra bedurfte doch einer sehr starken Begründung. Spiegel scheint seine Vermuthung aber einzig und allein auf ein sogleich zu berührendes Missverständniss der beiden folgenden Verse zu stützen. Unser Abschnitt selbst spricht überdiess aufs allerdeutlichste dagegen. Denn v. 15 ist ja auch nach der von Spiegel befolgten Pehlvi-Erklärung von der schon bestehenden Erde die Rede und v. 22 wird ausdrücklich auf Zarathustra's sterbliche Eltern hingewiesen. Was den Zusatz des Minokhired betrifft so wäre von Interesse zu wissen, ob derselbe sich wirklich hinter den Worten unseres 32. Verses oder hinter denen des 35. findet. Dass erst mit dem letzteren der erste Abschnitt des 19. Fangard endet, kann bei unbefangener Prüfung nicht zweifelhaft sein, wie denn auch die Theilung der Guzerati-Ausgabe, welcher Brockhaus gefolgt ist, damit übereinstimmt. Dadurch, dass nach v. 35 Zorathustra noch einmal den Ahuna vairya spricht, wird nach dem Sinne des Erzählers die Besiegung des Ahriman, so wie sie jene Stelle des Minokhired andeutet, vollendet. — Spiegel, dem Brockhaus (im Glossar unter zarvan) beipflichtet, fasste v. 33. 34 schon früher in seiner Recension des Röth'schen Buches so, wie er dieselben auch noch jetzt wiedergiebt: „Es schuf Çpentamainyu, er schuf in der unendlichen Zeit; es schufen die Ameshaçpenta's, die guten Herrscher, die Weisen." — Aber sollte hier die Thatsache der Schöpfung als solche dargestellt werden, so würden wir die in diesem Fall gewöhnliche Ausführlichkeit in der Angabe des Geschaffenen erwarten. Auch erklärt sich dabei nicht die geflissentliche Unterscheidung des dathaṭ und fradathen, welche die von Spiegel mitgetheilte Pehlvi-Uebersetzung nicht

übersehen, aber auf eine sprachlich nicht zu begründende Weise gefasst hat, indem sie das von den Ameshaçpentas gebrauchte fradathen durch „sie halfen bei der Schöpfung" erklärt. — Wir stimmen in der Auffassung dieser wichtigen Stelle im Wesentlichen mit Roth (Tüb. theol Jahrb. 1849. S. 289) überein, welcher dieselbe so übersetzt: „Es gab (dieses Wort) der Heiliggesinnte, er gab es in grundloser Zeit; es förderten dasselbe die Amschaspand's, die mächtigen, wohlwollenden." Die Ergänzung des Objekts aus dem Vorhergehenden ist sehr einfach. Nur finden wir es nicht gerechtfertigt, wenn Roth jenes Wort ohne Weiteres als „den Glauben oder das Gesetz (daênâ)" fasst. Es ist nach dem Zusammenhange unseres ganzen Abschnitts der Ahuna vairya gemeint, der allerdings, wie wir oben andeuteten, in naher Beziehung zu der Offenbarung des Gesetzes steht, aber nicht unmittelbar mit diesem zu identificiren ist. Sodann ist es uns nicht wahrscheinlich, dass dath hier die Bedeutung „geben" habe. — Zwar sagt Ahuramazda in der schon oben berührten Stelle (Yaçna 19): „Dieser Abschnitt (oder sollte baga, entsprechend dem vedischen bhaga und dem altpersischen baga, den ahuna vairya als eine göttliche Macht bezeichnen? dass es auch im Zend in jener Bedeutung vorkomme, hat Spiegel in Höfer's Zeitschr. I, 63 nachgewiesen) des Ahuna vairya war es, o heiliger Zarathustra, den ich dir aussprach (yaṭ tê fravaocim) vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde u. s. w." Es liegt darin die Vorstellung, dass schon vor aller Kreatur jenes schöpferische Wort in Beziehung auf die Menschen, und also ideell für dieselben ausgesprochen wurde. Aber dasselbe scheint uns nicht leicht durch das dathat unseres Textes in der Bedeutung „er gab", noch dazu ohne ein daneben stehendes mê, ausgedrückt werden zu können. Wir nehmen daher dath in der Bedeutung des Schaffens oder des Setzens (man vgl. die svadhâ in dem oben berühr-

ten Hymnus des *R*ik; auch die Prov. 8, 22 ff. von der vorweltlichen Weisheit gebrauchten Ausdruck חוֹלָלְתִּי, נִסַּכְתִּי, קָנָנִי). Fradath nehmen wir mit Roth in der Bedeutung „fördern", welche die Analogie der mit frâdhaṭ zusammengesetzten Wörter für sich hat. Die Förderung des Ahuna vairya geschieht von Seiten der Ameshaçpentas durch ihre Theilnahme an der Ordnung der Welt, nachdem diese durch des uranfängliche Aussprechen des Ahunavairya von Seiten Ahuramazda's gegründet ist. So ist der Sinn in gewisser Beziehung dem ähnlich, welcher in der Pehlvi-Uebersetzung ausgedrückt ist. (Oder sollte das dath durch die Zusammensetzung mit fra eine ähnliche Bedeutung erhalten wie das lateinische edere = proclamare? vgl. fravac, fraçaṅh. Dann würden die Ameshaçpentas als die Verkündiger des in der grundlosen Zeit von Ahuramazda ausgesprochenen Wortes gedacht.) — Das Wort akarana leitet Spiegel von der Pehlvi-Wurzel קנאר ab, also = grenzenlos. Aber dies ist gewiss nicht richtig, da das Zend eine Wurzel der Art nicht kennt, vielmehr bedeutet akarana, wie Roth und Brockhaus es erklären, so viel als grundlos, ursachlos = ungeschaffen. Was die Bedeutung des Zarvan akarana anbelangt, so können wir eben so wenig die Auffassung desselben bei Anquetil, als die bei Müller, Spiegel, Roth und Brockhaus billigen. Unserer Meinung nach entspricht der Zarvan genau dem Semitischen *Χρονος* (*Βῆλος ἀρχαῖος* oder בעל איתן der Babylonier, חלד und בעל חלדים der Phönicier, عود und ابو عود der Araber — alles Namen in denen der Zeitbegriff deutlich hervortritt [ähnlich ist auch der „Alte der Tage" im Buche Daniel] vgl. Movers Phönicier). Ahuramazda entspricht dem *Βῆλος δεύτερος* oder dem Hercules Assyrius, dem innerweltlichen Gott. Beide, der erste und zweite Bel, eben so wie Zarvan und Ormuzd, werden in einer Beziehung identificirt und in der andern unterschieden. Ahuramazda als der Absolute,

Ewige, Ueberweltliche gedacht (und dass er so gedacht worden ist geben Müller und Roth zu) ist der Zarvan akarana. Eine weitere Begründung unserer Ansicht wäre dieses Ortes nicht. Nur über die eigentliche Hauptstelle in Betreff des zarvan akarana können wir nicht umhin, einige Worte hinzuzufügen. Sie folgt gleich nach unserm Abschnitt (bei Brockhaus S. 179. 180 im lithogr. Cod. 480. 481) und lautet: nizbayaǧuha tû zarathustra thwâsahê qadhâtahê zarvânahe akaranahê vayôis uparô kairyêhê. (Gleich darauf sagt dann Zarathustra nizbayêmi thwâsahe etc.) Unstreitig unrichtig übersetzt Brockhaus p. 361 thwasabê als Adj. und Epith. zu zarvânahê durch „himmlisch"; es kann vielmehr nur Himmel bedeuten. Wir haben in der Stelle offenbar drei Substantiva mit entsprechenden Adjektivis. Wir übersetzen zum Theil den Andeutungen der parsischen Tradition bei Anquetil und Wilson (Parsi religion p. 254. 255) wie folgt: „Bete an den durch sich selbst gesetzten Himmel, die ursachlose Zeit, den hoch oben wirkenden Hauch." Dass nicht drei verschiedene Objekte der Anbetung, sondern drei Bezeichnungen desselben Objekts gemeint sind, wird schon durch das vor ihnen gemeinschaftlich stehende nizbayaǧuha resp. nizbayêmi angezeigt. — In dem thwâsa-qadhâta finden wir einen Beleg für Roth's ausgesprochene Vermuthung, dass Ahuramazda (als der ewige absolute Gott gedacht) eins sei mit dem „geheimnissvollen Licht- und *Himmels*gott Varu*n*a, dem unnahbaren ewigen Genius des unendlichen Himmelsraumes" (s. dessen kleinen aber geistvollen und gründlichen Aufsatz über die Ormuzd-Religion in den Tüb. theol. Jahrb. 1849. S. 285. 286). Vayi entspricht dem vedischen Vâyu, der im *R*ik so oft mit Indra zusammen angerufen und durch die Dvandvaform mit ihm verbunden wird. (Unmittelbar nach dem vayi wird in unserer Stelle „der von Mazda gegebene vâta" zugleich mit der çpenta çrîra = Sapandomad, dem weiblichen Am-

schaspand, der Schutzgöttin der Erde, gefeiert. Eine merkwür dige Analogie bietet der schon öfter berührte Hymnus des *R*ig Veda im 10. B. in den Worten ânîd avâtam.). Uparô kairya ist nicht nach Burnouf = haut de taille, d'un corps élevé, sondern nach Anquetil = in der Höhe wirksam zu fassen (vgl. hukairya). Anquetil übersetzt vayi nach der pers. Tradition durch „Vogel", was an das nach dem nun aufgefundenen Alt-Assyrischen Vorbilde in Persepolis mehrfach ausgeführte Zeichen des geflügelten Kreises, offenbar Symbol der Ewigkeit und des höchsten Gottes erinnert. Es wird überall oberhalb der irdischen Vorgänge, insbesondere über dem Haupte des Königs schwebend dargestellt.

K. Schlottmann.

Analyse der in Anquetil du Perrons Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

(Fortsetzung.)

---

7. Naraïn. Nârâya*n*a die 38ste der von Colebrooke zum Atharva-Veda gerechneten Up.: tom. II, p. 1—4, ein Capitel: französisch durch Anquetil in den Recherches historiques et géographiques sur l'Inde II, 297—301 Berlin 1786, und daraus deutsch in der Sammlung asiatischer Originalschriften. Indische Schriften. Zürich 1791 p. 273—77. — Diese Upanishad feiert in der ersten Hälfte den Nârâya*n*a als den höchsten Gott, ihn mit der ganzen Welt als seiner Emanation identificirend, ganz analog den betreffenden Stellen des Nârâya*n*abuches im MBh. XII, 12650—13763. Die zweite grössere Hälfte bilden überschwengliche purâ*n*artige Verheissungen für den der diese Up.

liest, oder die dem Nârâyana geweihte Formel om namo Nârâyanâya ausspricht *). — Folgendes ist die Uebersetzung nach Bergstedts Abschrift: „Der purusha Nârâyana begehrte zu schaffen: aus N. entspross Brahman, Vishnu, Rudra, die zwölf Âditya, die Rudra: alle Gottheiten und alle Wesen entstehen aus N. und lösen sich auf in N. Der ewige (nitya) einzige Gott ist N., N. ist Brahman, ist Çiva, ist Çakra, ist die 12 Âditya, ist die Vasu und die beiden Açvin, und alle Rishi ist N., die Zeit ist N., und die Himmelsgegenden ist N., unten und oben ist N., innen und aussen ist N., N. ist dieses alles, was gewesen ist und sein wird. Beständig, theillos, unerklärbar, wechsellos, ruhig, rein, zweitlos ist, wer irgend also weiss Den Rudra zum Wagenlenker nehmend, das Herz (manas) als Zügel erreicht er das höchste Ziel, das Vishnu genannte (so nach Anquetil. viçvâkhyam cod.) unvergängliche padam (Wort?): dies ist nun das upanishadam (s. MBh. XII, 12976) des N., wer nun hier das upanishadam des N. liest, wird von allen Sünden frei, er erlangt alle Welten und geht ein in das brahma: om sage er zuerst, namah zu zweit (Nârâyanâya zu dritt coniic.), om ist einsilbig, namah zweisilbig, Nârâyanâya fünfsilbig, dies ist das achtsilbige padam **) des N. Wer das achtsilbige padam des N. liest, es als anushtubh sprechend (? anushtup [Virâma] bruvan), erlangt ganzes Leben, Familie (prâjâpatyam), Reichthum, Heerdenfülle, er geniesst als Gott Unsterblichkeit: om, Verneigung dem Grossen!"

8. Tadiv. Yajus. Zwei Capp. p. 5—11: französisch in den Recherches II, 301—8 und daraus deutsch a. a. O. p. 278—85.

*) Bei Anquetil fehlt dieses letztere und ist durch sehr specielle Vorschriften über das Lesen der Up. ersetzt, welche denen in Çaunaka's Rigvidhâna entsprechen.

**) Dgl. heilige Formeln, durch die man sich die Gnade der betreffenden Gottheiten erwirbt, kehren fast in allen Sekten-Upanishad wieder: s. im Verlauf.

Am Schlusse wird die Up. Sarpmideh = Sarvamedha genannt und entspricht sie auch wirklich dem 32sten den Sarvamedha behandelnden Buche der Vâjas. Sanhitâ (Mâdhyandina = XXXI, 23 — 35 Kâ*n*va), obwohl mit wesentlichen Abweichungen *). Schon der Anfang der Up., die ersten neun Zeilen bei Anqu., fehlt völlig in der Vâj. S., deren 32stes Buch mit tad evâgnis tad âdityas tad vâyus tad u candramâ*h* beginnt; da nun die persischen Uebersetzer häufig eine Art Einleitung zugefügt haben, so möchte ich auch hier den Anfang streichen, da der Name tadiv sich wohl nur erklären lässt, wenn die Up. wirklich mit tadeva beginnt (cf. kena, îçâ). Nach den ersten drei Versen folgen dann Vâj. S. 25, 11—13. 8, 36. 37, worauf es ununterbrochen von 32, 4—16 fortgeht. Die Lesarten sind übrigens häufig ähnlicher denen des Taitt. Âra*n*y. X, 1, 2—4, wo sich dieselben Verse mit bedeutenden Abänderungen finden. Ein grosser Theil derselben ist dem *R*ik X, 10, 9 (Ash*t*. VIII, 7, 3, 4) entlehnt: es sind dies die mit dem Refrain kasmai devâya havishâ vidhema schliessenden Strophen: XXXII, 8—11 kehren wieder in der Atharva S. II, 1, 1—4. — Den Inhalt bildet die Allheit des Geistes (brahman), und ist der 32ste Adhyâya der Vâj. S. übersetzt von Colebr. I, 56—58 (fehlt in Poley's Uebersetzung von Colebr. Abhandlung) und bis v. 13 incl. von Windischmann a. a. O. 1619. 1620.

9. Athrb Sar. Atharvaçiras. p. 12—26. 3 Capp.: bei Colebrooke die 6te Up. des Atharva: zuerst aus dem Persischen ins Englische übertragen von Boughton-Rouse in den „institutes political and military by the great Timur translated by Davy published by J. White" Oxford 1783 p. 48 folg., dann ins Fran-

*) In der in London vorhandenen çâkhâ der Taitt. Sanh. beginnt kein einziger anuvâka mit tadeva, ich würde sonst bei den vielen Abweichungen von der Vâj. S. die Up. dem Taitt. Yajus zuschreiben.

zösische von Anquetil in den Recherches II, 308—322, daraus ins Deutsche a. a. O. p. 286—300. Çankara's Commentar dazu findet sich Chamb. 142, auf foll. 1—13 (und auf den letzten fünf Blättern sein Comm. zur Atharvaçikhâ Anqu. nr. 23), doch ist das Mspt. (wie Chamb. 477. 478) von einem Schreiber geschrieben, der nicht Devanâgarî lesen konnte und nur die Lettern des ihm vorliegenden Mspts nachmalte, es ist daher gar nicht zu brauchen; ich entnehme demselben nur die verschiedenen Erklärungen des Namens: einmal (im Anfange) rudrâdhyâyo 'tharvaçirâh saptakhando hy Atharvanah | çiro bhittvâ yato jâtam tato 'tharvaçirâh smritam || oder Atharvanâ muninâ drishtâ(h) çirah sârabhûtâ mantrâ yasmin so 'tharvaçirâh (scil adhyâyah?) oder atharvanah çirovat pradhânabhûtâ drishtâ mantrâ yasminn upanishadrûpe tad atharvaçirah, oder endlich atharvaçironâmaniruktir âkhyâyikayâ Atharvanah kadâcit kaç cana çâpam dadau tam çâpam âha (das Folgende unlesbar); wir werden uns wohl an die zweite Erklärung halten müssen, da dieselbe auch für die Atharvaçikhâ *) (Atharvavede çikheva sârabhûtopanishad Atharvaçikhâ Çank.) und die Cûlikâ passt. — Das Wort Atharvaçiras findet sich im MBh. I, 2883, wo den muni's in Kanva's Einsiedelei das Beiwort gegeben wird bhârundasâmagîtâbhir Atharvaçirasodgataih „durch das Singen der Bhârundasâman (und) durch das Atharvaçiras erhoben(?)," es frägt sich nun freilich, ob man daselbst diese Upanishad voraussetzen darf. Die Commentare, welche mein Freund Dr. Goldstücker so gütig war für mich nachzusehen, haben nichts zu der Stelle. Wilkins (Asiatic Journal 1817) übersetzt: „by those who had made themselves masters of the Atharvan!" **). Es bleibt also völlig unge-

*) So auch in der Brahmopanishad: agner iva çikhâ cânyâ yasya jnânamayî çikhâ | sa çikhîty ucyate vidvân.

**) Chezy fügt gleich sehr mal à propos eine sehr gelehrte Note bei: „il est curieux de rétrouver cette épithète litteralement reproduite



wiss, was man daselbst unter dem Atharvaçiras zu verstehen hat. — Ein ganz anderer Gebrauch dieses Wortes, der mit dem Titel unserer Upanishad schwerlich in Verbindung steht, ist der, wenn es als Beiname des mahâpurusha (Hari, Nârâyana) erscheint, so MBh. XII, 12873 p. 818 neben hayaçirâs (und açvaçirâs). Es ist dies offenbar ein Rest der alten Sage vom Dadhyanc (Âtharvana), s. oben p. 290, die sich nach 13212. 13213 p. 831. 832 später auf dessen (Dadhîca Bhârgava) Knochen überhaupt bezog, während die Mythe des Pferdekopfes sich lostrennte und eine besondere Entwickelung erhielt *) s. v. 12923. 13099. 100. 104. 114. 260. 451—526.

Die Upanishad nun hat es mit der monotheistischen Verherrlichung Rudra's zu thun, und zwar erinnert dieselbe an das 9te Buch der Bhagavadgîtâ, wo Krishna in ganz ähnlicher Weise sich dem Arjuna gegenüber als Eingeist preisend erhebt, wie es hier Rudra den fragenden Devâs gegenüber von sich thut. Schade, dass wir nicht die Texte vergleichen können. Er sagt ihnen: Tout ce qui est, je le suis et tout ce qui n'est pas je le suis, se suis Brahma et je suis aussi Brahm et je suis la cause causante. Als er sich so ihnen kund gemacht il se cacha dans

dans le mot composé persan سر اصل pour indiquer superiorité, excellence dans une chose!" im journal asiatique 1828.

*) Wonach der bhagavân Nârâyana selbst, um die von den Asura Madhu und Kaitabha dem Brahman geraubten Veda von der Rasâ und dem Rasâtala wiederzuholen, sich einen Pferdekopf aufsetzte und nach geschehener That ihn im nordöstlichen Meere versenkte (13508). Wie Dadhyanc das Pferdehaupt tragend heilige Weisheit, so verkündet auch der bhagavat, es tragend, die Veda (4515. 4662. 13099): Ihre beiderseitige Weisheit haftet also offenbar an dem fremden Pferdehaupt, wie die Odins an dem Haupte Mimirs, cf. Vâj. S. spec. II, 127. Das Pferd ist hier offenbar ein Symbol der alles schauenden Sonne, s. oben p. 292, Roth in der Z. d. D. M. G. II, 223, und MBh. V, 3551 atrâdityo hayaçirâh (im Pâtâla) kâle parvani parvani | uttishthati suvarnâkhyam vâgbhir âpûrayan jagat ||

sa propre lumière und nun beginnen die Deva ihn begeistert zu preisen: Rudra ist Brahmâ, Vishnu, Mahâdeva, Pârvatî, er ist Indra, die Elemente, Sonne, Mond und Sterne, die Zeit, der Tod, das Leben, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, er ist das All, ihm sei Anbetung. Er heisst prâna, sarvavyâpin, ananta, târa, sûxma, çukla, Rudra, Içâna, Mahâdeva etc. Den Schluss machen dieselben überschwenglichen Verheissungen für den, der diese Upanishad liest, die wir bei der Nârâyana-Up. bemerkt haben, doch sind sie hier wo möglich noch grösser *). Wer die Up. einmal liest, s'il ne sait pas le Beid, il devient sachant le Beid — il est pur, les oeuvres qui n'étoient pas convenables, sont convenables pour lui, das zweite Mal macht ihn zum Sohn des Mahâdeva, das dritte zum Mahâdeva selbst!

10. Hensnad. Hansanâda p. 27—34. 2 Capp. Zum Atharvan gehörig, aber von Colebrooke nicht genannt, der nur eine Hansa-Up. als die 42ste des Atharvan aufführt. Windischmann hat 1344. 1470—74 den Inhalt dieser Upanishad, offenbar nach Anquetil, angegeben. Gautama wird von Sanatsujâta **) über den Weg zur wahren Erkenntniss und Befreiung belehrt, wie dies Mahâdeva früher mit der Pârvatî gethan habe. Der Hauch (hansa) gehe ein und aus, wer ihn erkenne, gewinne hier die höchsten Güter, dort aber Befreiung. So lange der Lebendige

*) Oder sollten dies nicht auch hier zum Theil Zusätze der pers. Uebersetzer sein? der frommen Pandit, die ihren Upanishad dadurch eine grössere Weihe zu verleihen gedachten?

**) Sanatsujâta ist der zweite der sieben mânasa Söhne des Brahman (Sana, Sanaka, Sanandana, Sanatkumâra, Kapila, Sanâtana), welche als yogavido mukhyâh sânkhyajnânaviçâradâh âcâryâ dharmaçâstreshu moxadharmapravartakâh gelten (MBh. XII, 13078—80; anders Gaudapâda zur Sânkhyakâr. v. 1 bei Wilson). Seine Lehre von der Nichtigkeit des Todes, die er an Dhritarâshtra mittheilte, ist im Sanatsujâtaparvan MBh. V, 1565—1790 enthalten, wozu sich Chamb. 486 der Commentar von Nîlakantha und Chamb. 498 der von Çankara findet.

noch nicht erkenne, dass in jedem Athemzuge der betrachtende Geist mit sich selbst eins wird, so lange sei er Jîvâtman (individuirter Geist, lebendige Seele), erkenne er aber jenes, so werde er paramâtman (der höchste Geist, der Geist an und für sich selbst), und zwar geschieht dies, wenn das Herz aus dem Zustande der sushupti (Schlafes) in das Turîyam und in den nâda, den himmlischen Klang, übergehe. Dieser innerlich vernehmbare Ton gebe sich in zehnfacher Weise zu erkennen, zuerst wie das Zwitschern eines jungen Sperlings, dann wie dieses wiederholt, dann weiter wie Glockenton, darauf wie der Ton der Perlenmuschel, dann wie der Ton der Laute (vî*n*â), hierauf wie der der Klangbecken der Tänzer, auf diesen folge ein wie ganz nahe dem Ohr erklingender Flötenton, nach welchem weiter der Ton wie vom Händeklatschen über den Klangbecken gehört werde, dann der Posaunenton und endlich der Ton des rollenden Donners in den Wolken. Neun von diesen Tönen gehören auch dem äusseren Cultus an, in den zehnten aber solle der Brâhma*n*a sich vertiefen und ihn nicht schwinden lassen: es sei die Stimme des Pra*n*ava selbst. Die Kennzeichen des Eindrucks dieser zehn Töne auf die lebendige Seele werden dann der Reihe nach angegeben. Vernehme er endlich den zehnten Ton (wie des rollenden Donners in den Wolken), so sei dies das Vernehmen des Alllautes (AUM) ohne Theilung und er werde von selbst der höchste Geist, ewige Wonne, reine Erkenntniss, und so verharre er leuchtend, alles erfüllend, lautere Reinheit, reiner Geist, ewige Wesenheit, frei von Allem, reine Ruhe, allen Wesen Ruhe verleihend. Sein Name sei denn Pra*n*ava (AUM), der höchste Name, und die Bedeutung dieses Namens sei: „Ich bin Alles, fasse alle Namen und Qualitäten in mir zusammen." — So nach Anquetil Windischmann. Ein Mspt. steht mir leider nicht zu Gebote, doch scheinen im Ganzen die persischen Ueber-

setzer sich hier an den Text gehalten zu haben. — Dgl. Systematisirungen und Hallucinationen der Yogapraxis finden sich nun häufig in den Atharva-Upanishad und in Anklängen auch schon in der Maitrâyanî-Up.: sie sind in ihren Anfängen eine nothwendige Voraussetzung und Bedingung der Yogapraxis überhaupt, und in diesen eben so alt als sie selbst, wie verschiedene Phasen sie auch durchgemacht haben. Die obige Darstellung scheint übrigens eine der jüngsten zu sein. — Die Yogalehre selbst stützt sich zwar auf die Kâthaka-Up. und die Nârâyanîyâ-Yâjnikî-Up., ist jedoch schwerlich den alten philosophischen Systemen, sondern erst der Periode der epischen Literatur und des Atharva-Veda angehörig. Zu Megasthenes Zeit scheint es noch keine yogin gegeben zu haben, da sie ihm gewiss aufgefallen wären, s. auch Wilson As. Res. 17, 14.

11. Sarbsar. Sarvasâra. excerptum. Aus dem Rik. p. 35—67. 11 Capp. In der Namenliste sämmtlicher Upanishad, die der persischen Uebersetzung voraufgeht, heisst diese Up. Antrteheh und am Schluss p. 67 Asarbeh, beides aus Aitareya entstellt: denn es ist diese Up. die erste *Hälfte* der Bahvrig-brâhmana-Upanishad, die nach ihrem angeblichen Verfasser auch Aitareya-Up. heisst. Von den zwei Capiteln (Âranyaka) des Aitareya-Âranyaka, welche die Aitar. Up. bilden, von dem zweiten nämlich und dritten, ist hier nur das zweite übersetzt, das dritte fehlt. Es zerfällt dies zweite Âranyaka in sieben Adhyâya und 26 kleinere Abschnitte (khanda), die sich so vertheilen, dass der erste und dritte Adhyâya deren acht, der zweite vier, der dritte drei, die drei andern je einen enthalten. Die vier letzten Adhyâya tragen noch speciell κατ ἐξοχην den Titel Aitareya-Upanishad. Eine Analyse der Anquetilschen Uebersetzung findet sich bei Windischmann a. a. O. p. 1467—69. 843—44. 1341. Der Text steht mir für die ersten drei Adhyâya nicht zu Gebote, wohl aber

Çankara's Commentar dazu (Chamb. 471), woraus derselbe sich indess nur äusserst unvollständig herausschälen lässt; die vier letzten Adhyâya, nebst Çankara's Commentar, finden sich mehrfach in der Chambers'schen Sammlung (nr. 59. 82. 129. 130) und sind von Colebrooke misc. ess. I, 47—53 (danach von Windischmann 1585—91) übersetzt worden. Eine Analyse derselben durch Eckstein findet sich im Journal asiatique 1833, tom. XI, p. 193. 289. 413. XII, 53 folg.

Der erste Adhyâya beginnt, wie es scheint, mit einer sich zudem auf den Vers eines *R*ishi gründenden Polemik gegen die, welche nicht den Âtman selbst, sondern Feuer, Sonne oder Wind (Agni, Sûrya, Vâyu, hier arka, savitar, pavamâna) als solchen verehren. Es folgt die Schilderung, wie sich der brahman (als uktha) im Makrokosmus und im Menschen (im Mikrokosmus) gestalte (woran sich viele etymologische Spielereien knüpfen). Die Schüler des Çârkarâxya *) nahmen den udara als (Sitz des) brahman an, die des Aru*n*a (Âru*n*aya*h*) dagegen das h*r*idayam. Es schliesst sich hieran der Streit der Sinne selbst, wer von ihnen das uktham sei, cf. Burnouf Bhâgavata I, CXXV—VIII, der sich wie V*r*ihad Âr. V, 3 M. VI, 1 K. (Burnouf Yaçna not. p. CLXX.) Chând. VII, 1. Kaushît. Up. 2, 11. Praçna Up. I, 2. zum Vortheil des prâ*n*a entscheidet (während in der römischen Fabel des Menenius Agrippa zum Vortheil des Bauches). Darauf folgt eine lange Untersuchung über das Wesen des prâ*n*a, sein Verhältniss zur Welt und seine Einheit, wobei die Ansicht des Hira*n*yadan **) Vaida kh. 5. (und Aitar. Br.

*) Ein Jana Sâyavasa Çârkarâxya erscheint Çat. Br. X, 6, 1, 1 (çarkarâxasyâpatyam), s. oben p. 179. Çârkarâxasam heisst nach einem Codex des Cara*n*avyûha (Chamb. 785) eine Abtheilung der Hâridravîya, s. oben p. 69.

**) „Goldzahn." Dem Upamanyu, Schüler des Dhaumya Âyoda (Sohn des „Eisenzahns") versprechen die Açvin im Paushyopâkhyâna,

III, 6) und neben andern kh. 6 ein Vers des Dirghatamas (Dabrik tsema Anqu.) aus *R*ik II, 43, 31 (Nir. XIV, 3. Vâj. S. 37, 17) citirt wird. In dem achten kha*nd*a wird die Ansicht des Mahidâsa Aitareya (Sohn der Itarâ Çank.) als maassgebend erwähnt, ebenso wie im 17ten und 19ten kha*nd*a: er ist es, der nach Ânandatîrtha bei Colebr. I, 46 als the original speaker of this Upanishad gilt: im Aitareya Brâhma*n*a selbst wird er nicht genannt, wohl aber im Chândogya V, 16, s. oben p. 260. Die bis jetzt früheste Erwähnung der Aitareyi*n*ah geschieht im Anupada-sûtra, s. oben p. 44. In dem Âçvalâyanag*r*ihya III, 4 erscheint das Aitareyam neben einem Mahaitareyam, an der entsprechenden Stelle des Çânkhâyanag*r*ihya *) (VI, 1) aber sind beides nomina propria von Männern.

Der zweite Adhyâya identificirt in kh. 9. 10 den prâ*n*a mit den *R*ishi der verschiedenen Ma*nd*ala des *R*ik und zwar ist deren Reihenfolge dieselbe als in unserer *R*ik-Sanhitâ, die also damals schon, ebenso wie dies zur Zeit des Çâ*n*khâyana-g*r*ihya der Fall war, fest geschlossen gewesen zu sein scheint; zuerst nämlich wird er mit den çatarcinas, den *R*ishi des ersten Ma*nd*ala identificirt, dann mit den mâdhyamâs, den *R*ishi der folgenden Ma*nd*ala, und zwar der Reihe nach mit G*r*itsamada (Ma*nd*. II.), Viçvâmitra (Ma*nd*. III.), Vâmadeva (Ma*nd*. IV.), Atri (Ma*nd*. V.), Bharadvâja (Ma*nd*. VI.), Vasish*t*ha (Ma*nd*. VII.) — die diese beiden betreffenden Worte sind bei Burnouf Yaçna not. p. CLXXIV angeführt — den prâgâthâs (Mand. VIII.), den pâva-

dass die schwarzeisernen Zähne (kârsh*n*âyasâ dantâ*h*) seines Lehrers für ihn golden werden sollen (d. i. die strenge Zucht desselben sich mildern soll? oder dass auch er sie erhalten soll, aber gülden?).

*) Die Namen daselbst lauten: indram, prajâpatim, Vasish*t*ham, Vâmadevam, Kaholam, Kaushîtakim, Mahâkaushîtakim, Suyajnam, Çâ*n*khâyanam, Âçvalâyanam, Aitareyam, Mahaitareyam, Kâtyâyanam, Çâ*t*yâyanam, Çâkalyam, Babhrum, Bâbhravyam, Mâ*nd*um, Mâ*nd*avyam etc.

mânyas (Ma*n*d. IX.), und endlich mit den xudrasûktâs und mahâsûktâs (Ma*n*d. X.), zuletzt dann mit dem sûkta selbst und seinen Theilen *r*ic, ardharca, pâda und axara. In kh. 11 und 12 folgt dann eine Belehrung des Viçvâmitra über die Identität des prâ*n*a mit Indra durch Indra selbst, der bei dem Opfer, bei welchem Viçv. als Hotar fungirte, von diesem mit einem B*r*ihatîtausend besungen und ihm dadurch geneigt worden war. Der Anfang von kh. 12 findet sich bei Burnouf Yaçna not. p. CLXXIV und werden darin die vya*n*janâni, der ghosha und die ûshmâ*n*a*h* jenes B*r*ihatîtausendes der Reihe nach mit dem çarîram, âtman und prâ*n*a identificirt. Die Silbenzahl desselben (36,000) dient zu weiteren mystischen Erörterungen, sie wird mit einem Menschenalter (von 100 Jahren) im Verbindung gebracht, das Jahr bestand demnach auch zu dieser Zeit aus 360 Tagen, wie dies überaus häufig in der übrigen Brâhma*n*aliteratur angegeben wird.

Der dritte Adhyâya handelt von den fünf Elementen, ihrer Vertheilung in Pflanzen, Thier und Mensch und der dadurch bedingten Stellung derselben zu einander als attar (Esser) und anna (Speise); ferner von der Vertheilung derselben im Körper des Menschen überhaupt: es ist dies eine ziemlich abstruse physiologische Untersuchung ganz in scholastischer Manier à la Paracelsus. Die kh. 16—20 sind bei Anquetil nicht übersetzt, weil darin modus cum loco adducere (exequendi) opera fuit (!?). In kh. 16 wird der prâ*n*a in den verschiedenen Stoma nachgewiesen; nach kh. 17 kann statt des B*r*ihatîtausends auch ein Jagatî-, Anush*t*ubh-, Trish*t*ubh-tausend zur Feier des prâ*n*a gebraucht werden; kh. 18 handelt von Wahrheit und Unwahrheit; der Schluss von Leben, Zeugung und Einheit des prâ*n*a.

Der vierte bis siebente Adhyâya bilden, wie schon bemerkt, die eigentliche Aitareya-Upanishad. Bei Anquetil sind

sie der neunte bis zwölfte Adhyâya genannt, dies sind sie nämlich, wenn man die Adhyâya des ganzen Aitar. Âranyaka fortlaufend zählt, da das erste Aranyakam desselben fünf Adhyâya enthält *). — Der Inhalt dieser vier Adhyâya ist aus Colebrooke's Uebersetzung hinlänglich bekannt, so dass ich auf denselben nicht eingehe. Der im 5ten Adhyâya citirte Vers des Vâmadeva, den derselbe im Mutterleibe gesprochen haben soll, findet sich

*) und 22 khanda. Âranyaka III hat 2 Adhy. und 12 kh., Âr. IV nur 1 Adhy. 1 kh., Âr. V dagegen 3 Adhy. und 14 kh. Es sei mir verstattet hier von dem 3ten Âranyaka, wozu sich Çankara's Commentar Chamb. 471 findet, einiges zu berichten. Dasselbe trägt den Titel samhitopanishad und beginnt auch demgemäss athâtah samhitâyâ upanishat. Unter samhitâ sind aber hier nicht etwa (mit Ausnahme einiger Stellen am Schlusse) die veda-samhitâs zu verstehen, sondern samhitâ ist hier ein andrer Name für das höchste Wesen, in welchem das All zusammengefasst wird samdhîyate. Die Lehre von der Einheit Gottes und des Alls und die verschiedenen Beantwortungen der Frage, was wohl das zusammenhaltende Princip, die samhitâ, die alles tragende Säule (vança) sei (ob vâyu? âkâça? prâna? etc.), bilden den Inhalt dieser Upanishad, deren Text ich nur leider aus dem schlechten Codex nicht vollständig zu enträthseln vermag. Folgende sind die Namen der darin erwähnten Lehrer: 1) ein Mândûkeya (Mandûkasyâpatyam) kh. 1; 2) ein Mâxavya (maxor apatyam) ebend.; 3) ein Âgastya (Agastyaputrah) ebend.; 4) ein Çûravîra Mândûkeya ebend. und kh. 3; 5) dessen ältester (jyeshtha) Sohn; 6) ein Çâkalya kh. 2; 7) ein Hrasva Mândûkeya kh. 5. 7. 12 (wo auch ein mândûkeyîya [adhyâya] erwähnt wird); 8) dessen mittlerer Sohn (madhyamah putrah), der Sohn der Pratibodhî kh. 5; 9) ein Târûxya (Tarûxasyâpatyam) kh. 5; 10) ein Kautharavya (? oder Kauthakhya? oder Kaunthakhya? erklärt durch Kumvarasyâpatyam!) kh. 6. 8; 11) ein Pancâlacanda kh. 6; 12) ein sthavira Çâkalya (zum Unterschied von dem jungen Çâkalasyâpatyam nr. 6.) kh. 7. 12; 13) ein Bâdhva (? Vâdhva? baddhvasyâpatyam!) kh. 9. 10; 14) ein Krishna Hârîta (Harîtasyâpatyam) kh. 11; 15) die Kâvasheyâs (Kavashasyâpatyâni) kh. 12. — Zu Mândûkeya s. Roth zur Lit. p. 65; zu Çâkalya eb. p. 64; zu Hârîta p. 66 und oben p. 188; zu Krishna oben p. 190; zu den Kâvasheyâs oben p. 203. Ist der Pancâlacanda etwa in Verbindung zu bringen mit dem Pancâla-Bâbhravya Roth p. 65? Ueber diesen letztern ist nachzusehen MBh. XII, 13262. 527.

*R*ik III, 83, 1, wo er aber dem Indra in den Mund gelegt wird, was offenbar die ursprüngliche Auffassung ist. — Der siebente Adhyâya wird von Çankara nicht zur Ait. Upanishad gerechnet, da er ihn in seinem Commentar nicht berührt, ihn aber als Theil des Âra*n*yaka in seinem Commentar zu diesem erklärt; die andern Commentare indess rechnen ihn zur Ait. Up. und erklären ihn mit derselben, s. Colebr. I, 47.

12. Kokhenk. Kaushîtaki. Aus dem *R*ik. p. 68—93. Chamb. 262 enthält Çankara's Commentar, aus welchem es mir indess nicht immer gelungen ist, den Text befriedigend herzustellen. Çankara nennt diese Up. im Eingange Kaushîtakibrâhma*n*opanishad, und sollte man daraus schliessen, dass sie ein Theil des Kaushîtaki-brâhma*n*a sei. Poley in seiner Uebersetzung der Colebrooke'schen Abhandlung über die Veda p. 45 behauptet denn auch in der That (denn bei Colebrooke selbst findet sich nichts davon), dass „das Kaushîtakî(sic!)brâhma*n*a, wie es scheint (sic!), aus neun adhyâya bestehe, von denen der erste, siebente, achte und neunte den (sic!) Kaushîtakî(sic!)-Brâhma*n*a-Upanishad bilde." Es wäre in der That interessant, zu erfahren, worauf er diese so speciellen Angaben stützt, denn in dem mir zugänglichen, 30 Adhyâya umfassenden, Kaushîtakibrâhma*n*a Chamb. 718. 790d. und dem dazu gehörigen Commentare des Vinâyaka (Sohnes des Mâdhavabha*tt*a in V*r*iddhanagara) Chamb. 253 findet sich die Kaush. Up. nicht enthalten. Es waltet nun freilich über diesem Brâhma*n*a, über welches ich im Verlauf dieser Zeitschrift nähere Auskunft geben werde, ein eigenthümlicher Unstern Bezugs des Namens: während es nämlich in dem Textcodex an der einzigen Stelle, wo sein Name genannt wird, d. i. am Schlusse, aber auf Blättern, die von neuer Hand herrühren, *Çânkhâ*yanabrâhma*n*a genannt wird, trägt es im Commentar, der nur an sehr seltenen Stellen andere Les-

arten hat, den Namen Kaushitaki-brâhma*n*a, und in der Bodleiana enthält Wilson coll. nr. 451 funfzehn Bücher des *Sânkhyâ*yanabrahma*n*a (auf den Wechsel der Namen Çâ*n*khâyana und Sâ*n*khyâyana werde ich bei der Analyse des Kaush. brâhma*n*a selbst zurückkommen), deren sechstes aber in der Unterschrift dem Kaushîtakibrâhma*n*a zugeschrieben wird, wie mir Dr. M. Müller freundlichst mitgetheilt hat. Auch Colebrooke's Worte I, 15 „the two principal çâkhâs of the *R*ik are those of Âçvalâyana and Sânkhyâyana, or perhaps Kaushîtak*i* (sic!), lassen wohl auf eine gewöhnliche Identificirung *) dieser beiden letztern Çâkhâ schliessen? Poley freilich übersetzt p. 11 „*und* des (sic!) Kaushîtak*i* (sic!)," *or* und *und* ist aber ein gewaltiger Unterschied. Das Brâhma*n*a weist nun aber auch selbst innere Gründe auf, die dafür zu sprechen scheinen, dass es ein Kaushîtakibrâhma*n*a ist. Es wird nämlich die Ansicht des Kaushîtaki achtundzwanzig Mal als entscheidend und maassgebend citirt: zweimal indess wird das Kaushîtakam selbst erwähnt, was zwar dem Commentar nach Kaushîtakimatam bedeuten soll, wohl aber in der That wie Aitar. Br. 7, 11 und im Anupadasûtra, s. oben p. 44, ein älteres brâhma*n*aartiges Werk bezeichnen wird; ist der vorliegende Text etwa eine Umarbeitung desselben durch Çânkhâyana? **) oder bezieht sich dieser Ausdruck etwa auf das mahâkaushîtakibrâhma*n*am (oder mahâkau-

*) Nach einer gütigen Mittheilung Prof. Stenzler's schliessen die einzelnen Adhyâya einer Çânkhâyanasûtrapaddhati Chamb. 215 also: iti Ç — tau Kaushîtakimatânukûla (oder -tânurakta-) malayadeçodbhavenâsh*t*âxarâbhidhânena viracitâyâm prathamo (pp.) 'dhyâya*h* || Es gab also wohl auch Leute, die das Ç — sûtram nicht Kaushîtakimatânukûlâ*h* erklärten?

**) etwa wie das Pai*n*gyam durch die Âçvalâyanâ*h* umgearbeitet zu sein scheint. Der Cara*n*avyûha nennt weder die Pai*n*gin noch die Kaushîtaki (noch die Aitareyin), sondern nur die Âçvalâyanâ*h* und Çânkhâyanâ*h* unter den fünf Çâkhâ des *R*ik, die er aufzählt (ausserdem noch Çâkalâ*h*, Vâshkalâ*h*, Mâ*nd*ûkâyanâ*h*).

shîtakîyabr.), auf welches Vinâyaka mehrfach hier in seinem Commentare Bezug nimmt? Ist etwa auch die Kaush. Up. diesem Mahâkaush. Br. entlehnt? Ist ferner das neun Adhyâya zählende Kaush. Br., von dem Poley spricht, dieses Mahâkaush. Br. *), oder etwa gar ein drittes Brâhmana dieses Namens? Dass hier grosse Çânkhâ-Verschiedenheiten statt finden, ergiebt sich aus den Worten Vinâyaka's im Anfange, wo er sagt „Kaushîtakibrâhmanabhâshyam âdarât karomi mâdhyandina-Kauthumânugam"; es gab also wohl auch ein Kaush. Br., das nicht den mâdhyandina-Kauthuma, sondern andern Kauthuma angehörte? Dafür spricht, dass Vinâyaka mehrfach schlechthin auf die Kauthumaçâkhâ Bezug nimmt. Wir scheinen ferner hieraus schliessen zu müssen, dass die Kauthumâh sich ausser mit dem Sâmaveda (s. oben p. 61) auch mit dem Rigveda beschäftigt haben, da das Kaushîtaki Br. diesem ganz entschieden angehört. Obwohl nun das pancavinçabrâhmana und das nidânasûtram, zunächst Dhânanjayya, also Hauptauktoritäten für den Sâmaveda, in einem so sehr feindseligen Verhältnisse zu den Kaushîtaki standen, s. oben p. 34. 45, kann uns doch diese enge Beziehung der Kauthuma zu den Kaushîtaki nicht befremden, da jene beiden Schriften wohl einer andern Sâma-Schule angehören, als der der Kauthuma und auch Chândogya Br. (III, 5) und Anupadasûtra, s. oben p. 44, ganz freundschaftlich zu den Kaushîtaki stehen; dass

*) wunderbar wäre es aber, wenn Mahâkaush. Br. nur 9 Adhyâya zählte, während Kaush. Br. deren 30 enthält. — In der von Roth zur Lit. 27. 28 angeführten Stelle aus Âçvalâyana's grihyasûtra III, 4 wird das Kaushîtakam neben dem Mahâkaushîtakam und danach noch das *Sânkhyâyanam* aufgeführt; es sind also drei verschiedene brâhmana, falls das Sânkhyâyanam nicht etwa das Sânkhy. sûtram sein sollte, was allerdings nicht unwahrscheinlich ist, wegen der entsprechenden Stelle im Çânkhâyanagrihya s. oben p. 389. Auch das an beiden Orten erwähnte Kahola(m) ist auf die Schule der Kaush. zurückzuführen, s. unten. Sehr häufig endlich wird auch eine kaushîtakismriti citirt.

auch die verschiedenen Schulen desselben Veda feindselig gegen einander auftraten, haben wir oben p. 296 beim Atharvan gesehen; ist ja doch das ganze Çâkhâverhältniss selbst, die gegenseitigen Beziehungen derselben, durchaus noch von mythischem Schleier umhüllt, und es frägt sich sehr, ob diese Frage je befriedigend gelöst werden wird, da die meisten alten dgl. Schriften verloren gegangen oder durch spätere Bearbeitungen ersetzt zu sein scheinen.

Gehen wir nun aber von der ob auch resultatlosen Untersuchung über den Ursprung der Kaushîtaki-Up. auf diese selbst zurück. Sie enthält, wie auch Poley p. 46 angegeben hat, vier adhyâya (schwerlich ist dies Wort, wie er es thut, durch Gesang zu übersetzen!) und zwar behandelt sie im ersten, um mit Çankara's Worten zu reden, paryankavidyâm sadaxinottaramârgâm *), im zweiten prânavidyâm tadvidaç ca vâhyâdhyâtmikâni karmâni phalaviçeshasiddhaye, im dritten und vierten âtmavidyâm. Der erste Adhyâya nämlich enthält die Belehrung des Âruni (s. oben p. 176. 177) und seines Sohnes Çvetaketu durch den (König nach Çankara, Brahman nach Anquetil) Citra **) Gârgyâyani, der den Âruni zum Priester gewählt, und als dieser ihm den Çvetaketu ***) dazu schickte, diesem Fragen vorgelegt hatte, die derselbe eben so wenig als Âruni selbst, dem er sein Leid klagte, beantworten konnte; beide werden dann Citra's Schüler. Die Belehrung beginnt im zweiten §. „Alle, die aus dieser Welt fortgehen, gelangen zum Monde, der unsterblichen

*) Von diesen beiden Wegen ist hier übrigens nicht direkt die Rede, s. über sie unten bei der Praçna-Up. I, 1.

**) Ein andrer Citra (Gauçrâyani) wird Kaush. Br. 23, 5 genannt, als zu den Jâbâlagrihapati (s. oben p. 263) gehörig.

***) Nach MBh. XII, 1229 hat Uddâlaka sich den Çvetaketu von einem Schüler erzeugen lassen und nach 2056 verstiess er ihn zuletzt, weil er mithyâ viprân upacaran war (die Brâhmana fälschlich bediente).

Thür des Himmels, von wo der daselbst sich Begnügende *) wieder als Regen zur Erde kommt und als Wurm, geflügeltes Insekt, Vogel, Tiger, Löwe, Fisch, Hund, Mensch, oder in anderer Gestalt hier wiedergeboren wird, je nach seinen Thaten und seiner Einsicht. Hier nun als Schüler nach langen Bussen auf die Fragen des Lehrers von seinem Verhältniss zur Natur und als letzte Stufe derselben von seiner Identität mit dem Lehrer selbst die richtige Erkenntniss gezeigt habend, macht er sich als brahma-kennend auf den Götterweg (devayânam panthânam âpâdya, ist dies etwa die Milchstrasse? oder der Regenbogen? cf. V*r*ih. Âr. IV, 2, 11. 12. M. 4, 8. 9 K.) und kommt zunächst zur Welt des Feuers, dann zu der des Windes, der Sonne, des Mondes, des Blitzes, des Varu*n*a, des Indra, des Prajâpati, endlich zu der des Brahman **), die von einem See (hrada) Namens âra ***) umgeben ist (s. hierüber und über das folgende oben p. 270), an dessen anderem Ufer die verlornen Stunden [yesh*t*ihâ †) muhûrtâ] sich befinden (wohl um den Ankömmling, wenn ihrer genug in seinem Leben waren, zurückzustossen?): darauf folgt der alterlose Strom (vijarâ nadî, der durch seinen

*) Der sich nicht daselbst Begnügende wird nicht erst wieder hier wiedergeboren, sondern geht direkt weiter über die Welt des Blitzes u. s. w. in die Brahmawelt.

**) Dies ist der Brahman, Mascul., der Hira*n*yagarbha, Demiurgos, über welchem das brahman Neutr. steht; cf. hierüber, wie über die ganze folgende Stelle Colebr. I, 367. 368 auch V*r*ih. Âr. V, 2. M. VI, 2 K. Chândogya VII, 3.

***) Nach Çankara ist dieser See samudraçatasamânagâmbhîryo 'jasranîlajalormibhi*h* (? °loribhi*h* cod.) kâmakrodhâdibhir viracita*h* hundert Meere tief, und mit ewig schwarzen Wogen, welche aus den Leidenschaften: Liebe, Zorn etc. bestehen, erfüllt.

†) ye yat ish*t*îr ish*t*am brahmalokânukûlam upâsanam kâmakrodhâdipravrittyutpâdanena ghnantîti yesh*t*ihâ*h* Çankara. Ich möchte yesh*t*i indess als yash*t*i (= ish*t*i, Opfer, Verehrung) fassen, und eine Epenthese des *i* des Affixes annehmen.

Anblick jung macht, Çankara), danach der Baum Ilpa *) (der alle Früchte der Welt trägt, Anq.), weiterhin die Stadt (sa*m*sthânam) Sâlajyam **) (deren Helden Sâlabäume zu Bogensehnen haben), worin sich des Brahman Palast (âyatanam) Aparâjitam (unbesiegt genannt) befindet. Als Thorwächter fungiren bei diesem Indra und Prâjapati (Luft und Aether Çank.). In dem darin befindlichen Saale [pramitam ***)] Namens vibhu (der Erhabene) steht ein Thron (âsandî) Namens vicaxa*n*â (die Einsicht), darauf des Brahman Sessel (parya*n*ka) Namens Amitaujas (von unermesslicher Kraft), daneben stehen die geistige Geliebte [priyâ mânasî †), die geistige Ursache] und deren augenfälliges Abbild [pratirûpâ câxushî ††), die sichtbare Wirkung?] mit Blumen-Einweben beschäftigt (pushpâ*n*y âvay*atau*), und um sie die Ambâ*h* und Ambâyava*h* genannten Apsarasen, so wie die Ambayâ*h* genannten Sängerinnen [? Flüsse?

*) ilâ p*r*ithivî tadrûpatvenelpa itinâmâ taru*h*, yam anyatrâ 'çvattha*h* somasavana ity âcaxate, s. oben p. 270; cf. Hemacandra v. 62 (caityadruma*h*). Es erinnert dieser Ilpabaum alsbald an den altn. Yggdrasil, an die Sagen von den Bäumen des *Paradieses* und an den späteren kalpadruma. — Die goldnen Bäume hira*n*mayâ mahîruhâ*h* Râm. III, 59, 19 und MBh. XII, 12087 (hira*n*mayâ nagâ adrimûrdhani „auf dem Berggipfel"), welche die Grenzen des Todesreiches kenntlich machen, gehören wohl einer andern Vorstellung an? oder sind es die Paradiesbäume, welche über die Vaitaranî hinüber sichtbar sind? — Auch die ramyâ badarî MBh. XII, 4662 in dem Badarikâçrama des Nara und Nârâya*n*a gehört wohl hierher?

**) sâlav*r*ixasamânâ jyâ dhanushâm gu*n*â yatropatîram tat sâlajyam (wo längs des Ufers [?] Bogensehnen [Fibern dafür?] wachsen, so gross wie starke Sâlbäume) anekaçûrasevyamânârâmavâpîkûpata*d*âgasaridâdividhajalapûr*n*am ity artha*h* | sa*m*sthânam anekajananivâsarûpam pattanam | .

***) In der Chândogya-Up., s. p. 270, scheint *vi*mitam den Palast zu bedeuten, hier steht *pra*mitam = sabhâsthalam Çank: dafür statt *vi*bhu dort *pra*bhu.

†) manasa*h* kâra*n*abhûtâ prak*r*itir manogatâhlâdakâri*n*î bhâryâ Çank.

††) caxu*h*prak*r*itibhûtâ taijasî pratirûpâ pratichâyâ Çank.

nadyas *)]. — Wenn nun Einer, der alles das weiss, sich der Welt des Brahman naht, so spricht dieser zu seinen Dienern und den Apsarasen: „empfangt ihn ehrenvoll, denn hat er den Strom Vijarâ überschritten, so wird er nicht altern;" da eilen ihm 500 Apsaras entgegen **), hundert von ihnen bringen ihm margaritarum (filo consertarum) florem, andere hundert Waschwasser ***), wieder andere hundert kommen mit Wohlgerüchen, andere hundert mit Gewändern, die letzten hundert mit Juwelen (phaṇahastâḥ = vividhâbharaṇah., gemmae ad tegendum Anq.), sie schmücken ihn auf eine des Brahman würdige Weise (brahmâlaṃkâreṇâ 'laṃkurvanti = hiranyagarbhayogyena maṇḍanena); und er macht sich nun, so geschmückt, auf zu dem Brahman (hier steht aber Neutrum: brahmaivâbhipraiti), von den Apsarasen begleitet; er kommt zunächst zum See Âra, und überschreitet ihn durch seinen Willen allein †), die aber, welche

*) nadyo vâripravâhadhâriṇyaḥ purâyatanâdivâsilokabhogyâḥ Çank. Es liegt hier wohl eine absichtliche Zweideutigkeit vor; die ursprüngliche Bedeutung von nadî Fluss ist offenbar „die schallende, tönende." — Çankara's Erklärung der drei Worte ambâḥ, ambâyayaḥ, ambayâḥ ist nichts werth; ich möchte (cf. p. 183) dieselben sämmtlich doppelsinnig fassen, theils als „heiter, Heiterkeit liebend, heiter wandelnd," theils als auf die Bedeutung Wasser zurückgehend. Da die Wasser in der indischen Vorstellung stets theils als der Schöpfung zur Grundlage dienendes (âpas, ambhas, salilam), theils als befruchtendes (Wolken, Nebel, Thau) Element gelten (und daher Mütter und Frauen genannt werden), so ist es sehr passend, dass sie hier in dem Hofstaate des schöpferischen Demiurgos als dessen Dienerinnen erscheinen, s. unten am Schlusse des Adhyâya.

**) So auch dem in der Schlacht gefallenen Krieger MBh. XII, 3657. 67: wo ganz wie im Koran.

***) Der Text für die beiden ersten hundert fehlt in Chamb. 262.

†) manasâ 'tyeti nâv-âdy-anapexaḥ kevalenântaḥkaraṇenâtyeti Çank. Die Vorstellung eines Nachens (Charon's) oder einer Brücke über den Acheron fehlt also hier in der indischen Mythe, über die Brücke siehe jedoch p. 270 und über eine dazu behülfliche Kuh anustaraṇî oben p. 39 u. Aitar. Br. III, 32. Der See Âra (hrada, fossa Anqu.) wird in der Chândogya Up., s. oben p. 270, wohl

nur das Zeitige kennen (sampratividas), nicht das Ewige, versinken darin; er kommt nun zu den verlornen Stunden, die

durch das airammadîyam saras vertreten? ist Airammada etwa ein Name des Yama (cf. irammada Vâj. S. 11, 76 Name des Agni und im schol. zu Pân. III, 2, 37 irammado meghajyotih). Zu vergleichen ist wohl auch der hrada vaihâyasa MBh XII, 4662 (63 saras genannt) in dem Bâdarikâçrama des Nara und Nârâyana? Eine andere Mythe hat aus dem See Âra einen Strom Vaitaranî (der schwer zu überschreitende sc. für die Sünder) gemacht, in dessen kochenden, salzigen, tiefen Fluthen die Bösen versinkend in in die darunter befindliche Welt des Yama mit ihren verschiedenen Höllenstufen gelangen, wo ihrer arge Schmerzen harren, s. Râm. III, 59, 20. MBh XII, 9049—53. 11128 (Vaitaranyâm ca yad duhkham patitânâm Yamaxaye) und 12071—90; furchtbar gestaltete Hunde, weisshalsige Geier (4611) mit eisernen Schnäbeln, bluttrinkende Raubvögel fallen über sie her und schreckliche Wölfe; ihre Glieder werden zerrissen in Wäldern, deren Blätter aus Schwertern bestehen (Gorresio liest R. III, 59, 30 unbegreiflicher Weise khadgapatrabalam für -vanam!) oder aus Beilen, und wo ein Çâlmalîbaum steht, glänzend wie flüssiges Gold, mit lasurgrünen Blättern, der mit scharfen eisernen Dornen umgeben ist, R. III, 59, 21 (s. noch Windischmann 1669 aus Manu XII). Wie für den Styx, so hat man auch für die Vaitaranî auf der Erde einen entsprechenden Fluss (im südlichen Indien) festgesetzt, jenseits dessen die Welt der Seligen (Siddha) beginne, s. Lassen I, 561. Identisch damit ist wohl im Kathâsaritsag. XVIII, 225. 226. 342. 343 der am andern Ufer des östlichen Meeres gelegene Fluss çîtodâ, hinter welchem auf dem Berge Udaya ein siddhixetram (sic!), siddhadhâman „Land der Seligen" ist (der Vidûshaka wird dahin durch einen Raxas Namens Yamadanshtra gebracht), und, dem im Râm. IV, 44, 76 davon gemachten Gebrauche nach, wohl auch der nördliche Fluss Çailodâ, dessen Wasser lebende Wesen zu Stein macht, und von dem (oder vielmehr von der Sîtâ = Sîlâ? MBh. XII, 3099) auch die Griechen gehört hatten, s. Schwanbeck's Megasthenes p. 37. Lassen Z. für die K. des M. II, 63. Auch der Fluss *) Rasâ, der einer der unterirdischen Welten, Rasâtala (Boden der Rasâ MBh. V, 602—16), den Namen gegeben hat, in welcher, an seinem andern Ufer, die Asura wohnen, s. Rik. Asht. VIII, 6, 5, 1. Kuhn in Haupts Zeitschrift 6, 119—121, gehört wohl ursprünglich einer gleichen Vorstellung an? ob auch das (vom Meru nördlich gelegene) Milchmeer

*) Im MBh. XII, 13479. 503. 511 (rasâ-nâmâ-''layât) 516 (rasât!) scheint rasâ nicht ein Fluss, sondern eine Gegend im nordöstlichen Meere zu sein, s. auch Rik. VIII, 7, 3, 4 samudram rasayâ saha.



laufen vor ihm weg*): den Strom Vijarâ überschreitet er dann ebenfalls durch seinen Willen allein (manasâ, sâdhanântaranirapexah): da schüttelt er von sich Gutthat und Uebelthat, die erste wird seinen lieben Verwandten, die zweite seinen Feinden zugerechnet: wie man vom rollenden Wagen auf das Wagenrad

(xîroda, xîrodadhi), an dessen nördlichem Ufer sich der çvetadvîpa (die weisse Insel, Wilson Vishnup. p. 200. u. s.) befindet, in welchem der bhagavân wohnt? s. MBh. XII, 12778. 13051, wo die Menschen weiss (çvetâh), Mondgleich glänzend (candrasamaprabhâh) 12861 und ekântinas 12781 (Monotheisten cf. 13606) sind. Nârada (und vor ihm schon Ekata, Dvita, Trita 12771—86) hat dort einen Besuch gemacht und von da die Pancarâtralehre, 12903 folg. 976 (s. oben p. 11) mitgebracht; da sich nun dieselbe, wie sich auch aus der Gopâla-Tâpanîyâ Up. ergiebt, auf die Verehrung des Krishna (Vâsudeva) als Eingottes bezieht, so bietet sich mir hier indess eine ganz andre Vermuthung unwillkürlich dar, die nämlich, dass Brâhmanen über das Meer nach Alexandrien oder gar Kleinasien gekommen seien zur Zeit der Blüthe des ersten Christenthums, und dass sie, heimgekehrt nach Indien, die monotheistische Lehre und einige Legenden desselben auf den einheimischen, durch seinen Namen an *Christus* den Sohn der *göttlichen* Jungfrau erinnernden, und vielleicht schon vorher göttlich verehrten Weisen oder Heros *Krishna Devakîputra* [Sohn der Devakî „*Göttlichen*"], s. oben p. 190, übergetragen haben, im übrigen die christlichen Lehren durch Sânkhya- und Yoga-Philosophemata ersetzend, wie sie umgekehrt ihrerseits vielleicht (s. Wilson's Einleitung zum Vishnu Purâna) auf die Bildung gnostischer Sekten hingewirkt hatten. Die Legenden von der Geburt des Krishna und seiner Verfolgung durch Kansa erinnern zu auffällig an die betreffenden christlichen Sagen, als dass ihre Aehnlichkeit ganz zufällig sein sollte. Die Chronologie setzt zudem keine Hindernisse in den Weg, denn auch nach Lassen I, 623 sind die Stücke des MBh., in denen Krishna göttlich verehrt wird, späteren Ursprungs (das ist, meiner Ansicht nach, aus der Purâna-Zeit), und der eigentliche Krishnadienst lässt sich erst im 5ten und 6ten Jahrh. p. Chr. nachweisen, s. Reinaud mémoire sur l'Inde p. 123.

*) Wie die Vipracittiprabhritayas (Wilson Vishnup. 148, ein anderer Vipracitti Vrih. Âr. II, 6, 3. IV, 6, 3) vor dem Nrisinha, als er den Hiranyakaçipu getödtet hatte, wegliefen svaprânaparîpsavas.

hinblickt, ohne die verschwimmenden Speichen zu erkennen, so verschwindet für ihn Tag und Nacht, Gutthat und Uebelthat, alle Qualitäten (dvandvâṇi, çîtoshṇâdini), s. oben p. 270. Verjüngt naht er nun dem Baume Ilpa, wo ihn der Brahmaduft (brahmagandhaḥ) durchströmt, betritt dann die Stadt Sâlajyam, wo der Brahmageschmack *) (brahmarasaḥ) ihn erfüllt: im Palast Aparâjitam durchdringt ihn der Brahmaglanz (brahmatejaḥ), die beiden Thürsteher Indra und Prajâpati weichen vor seiner Hoheit zurück, im Saale Vibhu erfasst ihn die Brahmamajestät **) (brahmayaçaḥ), und als er dem Throne Vicaxaṇâ naht, der Erkenntniss (prajnâ), wird er alles-erkennend. Er wendet sich nun zu dem Thronsessel (paryaṅka) Amitaujas (Es folgt eine Beschreibung der einzelnen Theile dieses paryaṅka [Palankin], von der das ganze Capitel den Namen paryaṅkavidyâ führt, s. Colebr. I, 326, und wozu die ähnliche Beschreibung des Thrones [âsandî] des Vrâtya in der Atharva-Sanhitâ zu vergleichen ist, s. oben p. 122. 131. und des Indra Ait. Br. VIII, 5. 6. 12. Anquetil macht p. 75 not. auf die allegorischen Beschreibungen des Thrones Gottes in andern Religionen aufmerksam.) Vergangenheit und Zukunft sind seine beiden Vorderfüsse, Heil (çrîḥ, im Cod. mit ĭ) und Segen (irâ = iḍâ, Erde nach Çankara) die beiden Hinterfüsse, die beiden Sâman Bṛihad und Rathantara die beiden (langen) Langbretter (anûcye), die beiden Sâman Bhadram und Yajnâyajniyam seine beiden (kürzeren) Querbretter ***) (çîrshaṇye), die Ṛic und die Sâman sind der Aufzug (prâcinâtânam, stamen Anq.), die Yajus der Einschlag (tiraççinâni, Querfäden, subtemen Anq.) †), Mondstrahlen (Anqu., somâṅçavâḥ, Soma-

*) welcher, wie die Lotusblumen der Lotophagen, ewige Anhänglichkeit an die Brahmawelt bewirkt, brahmaloke evâ "saktijanakaḥ.

**) brahmâham asmîti prakṛiter ahamkâraḥ.

***) sc. des Rahmens, in welches die 4 Füsse eingefügt werden.

†) sc. des Geflechts, das die 4 Seiten des Rahmens verbindet.

stengel?) das Polster (upastara*n*am), der Udgîtha (harmonia Sâmavedae Anq.) die (milchweisse, xîragauram Çank.) Decke darüber (upaçrî*h*), Heil [çrî *)] das Kopfkissen (uchîrshakam). Brahman sitzt auf diesem Thronsessel, er selbst aber besteigt ihn auch mit einem Fusse und Brahman fragt ihn nun wie einen lieben Sohn: „wer bist du?" Er antwortet (ähnlich wie er oben seinem Lehrer geantwortet hatte): „Ich bin die Zeit (*r*itu*h*) und was in der Zeit ist bin ich (ârtavo'smi), aus dem Aether bin ich entstanden, aus dem Licht des brahman: du bist die Seele (âtman) des Vergangenen, Gegenwärtigen, Zukünftigen (so nach Anq., der Codex ist hier nicht klar), wer du bist, der bin ich." Brahman fragt weiter: „wer aber bin ich?" „du bist das Wahre satyam, sat (das Seiende, Objective) nämlich ist, was von den Göttern **) und Seelen (prâ*n*ebhya*h*) verschieden, tyam (jenes, das Subjective) sind die Götter und die Seelen, mit dem Worte s a t t y a m (etymologische Spielerei) ist also Alles bezeichnet, du bist Alles." Brahman fragt weiter: „wodurch e r l a n g s t (*âp*-n o s h i) du meine männlichen Namen?" „durch den Hauch (prâ*n*a)." „wodurch die weiblichen?" „durch die Rede (vâc)." „wodurch die neutralen (napunsakâni)?" „durch das Herz (manas)." „wodurch die Düfte?" „durch den Geruch ***)." „wodurch die Gestalten?" „durch das Auge." „wodurch die Berührungen?" „durch die Haut †)." „wodurch die Laute?" „durch das Ohr." „wodurch den Geschmack von Speisen?" „durch die Zunge."

*) laxmîti Çank. die ç r î ist aber schon einmal da gewesen! Anq. übersetzt mensurae Vedarum, muss also eine andere Lesart gefunden haben.

**) G ö t t e r aber heissen in der Sprache der Upanishad die E l e m e n t e und die S i n n e, s. II, 10. 11. und Praçna-Up. I, 2.

***) „wodurch die Düfte?" „durch den Geruch" ist aus Anquetil und aus III, 5 genommen, wo ebenso wie II, 12 dieselbe Reihenfolge der Kräfte wiederkehrt.

†) kena sparçân iti tvaceti fehlt bei Anquetil.

„wodurch Thaten?" „durch die Hände." „wodurch Freude und Schmerz?" „durch den Körper." „wodurch Lust, Wollust, Nachkommen [ânandam ratim *) prajâtih]?" „durch die Genitalien." „wodurch Wege?" „durch die Füsse." „wodurch Gedanken, Erkennbares, Wünsche (dhiyo, vijnâtavyam, kâmân)?" „durch die Einsicht (prajnâ)." Da spricht Brahman zu ihm: „dies sind wahrlich meine Erlangungen **): drum diese meine Welt hier ist dein." Die Hoheit (jiti), die Gewalt (vyashti) des Brahman erlangt, wer also weiss." — Hier schliesst der erste Adhyâya, den ich seiner merkwürdigen Vorstellungen wegen im Ganzen wörtlich übersetzt habe.

Der zweite Adhyâya zerfällt in zwölf kleinere Abschnitte (I und IV haben deren sechs, III deren acht), die mit einander nur in sehr losem Zusammenhange stehen, insofern sie sich nämlich sämmtlich auf die Verehrung des prâna als brahman beziehen, wie Çankara im Eingange sagt: bhagavatî çrutih prânopâsanam cittasthairyakaram anekaphalakalpadrumarûpam tadvidâm ca vâhyâdhyâtmikakarmâni vividhaphalâni vaktum dvitîyam adhyâyam ârabhate. Der erste § lehrt, dass die Identität des prâna und des brahman von Kaushîtaki ***), wie von Paingya (Betak, Belank Anq.) erfasst worden sei, welche beide deshalb das Betteln verboten; denn, wie dem prânâya brahmane alle Gottheiten

*) maithunasyâvasane ânandas, tatah prâg ratih Çankara zu II, 12.

**) âpo vai hi khalu me, tasmâd asâv ayam tava loka iti | ich übersetze âpo durch „Erlangungen", um auf das obige âpnoshi zurückzuweisen, doch liegt gewiss ein Doppelsinn zu Grunde, so dass âpo zugleich die Schöpfungs-Wasser bedeutet, die eben dem Brahman zu Gebote stehen. Çankara sagt: apçabdâbhidheyâni apradhânâni pancîkritapancamahâbhûtâni sabhautikâni | Anquetil: ego mundus collectorum elementorum subtilium sum.

***) Çankara's Etymologie dieses Namens ist wie folgt: kutsitam nindyam heyam ity arthah sîtam çîtam çîtalam sâmsârikam sukham yasya sa kushîtah, kushîta eva kushîtakah, tasyâpatyam Kaushîtakih. —

ungebeten balim haranti, so müssten dem also Wissenden auch alle Wesen ungebeten Speise bringen. Kaushîtaki nun wird noch einmal § 6 und zwar mit dem Namen Sarvajit erwähnt. Im Çatap. Br. finde ich einen Kaushîtaki Kaho*d*a (Kushîtakasya putra*h* Sây.) II, 4, 3, 1 seiner Ansicht über das Âgraya*n*aopfer wegen citirt, und im V*r*ih. Âr. III, 2 M. am Hofe des Janaka von Videha einen Kaushîtakeya *) (Kaushîtakasyâpatyam nach Dvivedaga*n*ga) Kaho*d*a, der von Yâjnavalkya zum Schweigen gebracht wird; auf diesen Kaho*d*a und seine Ansichten geht wohl das in Âçvalâyana's g*r*ihya-sûtra bei Roth p. 27 **) genannte Kaholam (der Kahola bei Çânkh. g*r*ihya VI, 1) zurück? Ein Kaushîtaki allein ohne weiteren Beinamen erscheint Chândogya III, 5 oben p. 255. Zu Kushîtaka Sâmaçravasa ***) und zu der Stellung der Kaushîtaki im Pa*n*cavinça, Nidâna, Anupada s. p. 394. Von dem Geschlecht des Pai*n*gya hat Roth in der Einl. zur Nir. p. VIII—X gehandelt. Madhuk*a* Pai*n*gya war nach V*r*ih. V, 4, 17. 18 Schüler des Yâjnavalkya Vâjasaneya, Lehrer des Cû*d*a Bhâgavitti, und im Çatap. XI, 7, 2, 8 wird er als Madhuk*i* Paigya (!) (und II, 1, 4, 27 als M*â*dhuk*i*) citirt. Im Kaushîtakibrâhma*n*a wird Pai*n*gya*h* oder das Pai*n*gyam sehr häufig erwähnt, und zwar so, dass gleich dahinter des Kaushîtaki (resp.°takam) abweichende, aber den Ausschlag gebende Ansicht angeführt wird, so 3, 1 (= Aitar. Br. 7, 11). 8, 9. 16, 9 (als Madhuka). 19, 9. 24, 9. 25, 7 (Pai*n*gî sampat =

*) Nach Pân. IV, 1, 124 heisst Kaushîtakeya der Nachkomme eines Kushîtaka, wenn er von Kaçyapa stammt, sonst Kaushîtaki; hier aber hat doch offenbar derselbe Mann beide Namen; s. auch g. upaka.

**) Zu der ebend. genannten Sulabhâ s. oben p. 146 die saulabhâni brâhma*n*âni und MBh. XII, 11854—12043 das Gespräch der Sulabhâ bhixukî aus dem Geschlecht des Pradhâna (12034) mit Janaka Vaideha.

***) Ein Namen, der ihn dem Sâmaveda zuschreibt? Sâmaçravas heisst ein Schüler des Yâjnavalkya V. Âr. II, 6, 3 M.

Paingyasya risher abhimatâ sampat, Vinâyaka). 26, 3. 4. 14 (zweimal). Im Anupada und Nidâna werden die Paingin mehrmals citirt, s. oben p. 46. 47, wo ich zugleich bemerkt habe, dass der Scholiast zu Pân. IV, 3, 105 den Paingi kalpah zu den alten kalpasûtra rechnet, den Âçmarathah kalpah dagegen, der wieder für das sûtram des Âçvalâyana schon Auctorität ist, zu den nicht alten, es wird dadurch natürlich zwischen dem Paingi kalpah und dem sûtram des Âçvalâyana ein bedeutender Zwischenraum an Zeit postulirt. — Wenn im ersten § gezeigt ward, dass der, welcher den prâna als brahma verehrt, sich nicht Nahrung zu erbetteln braucht, sondern sie ungebeten erhält, so giebt der § 2 *) die Ceremonieen und Sprüche an, durch die ein Solcher irgend einen gewünschten Gegenstand von dessen Besitzer geschenkt erhält, und der § 3 diejenigen, durch welche er Liebe (smara, eig. Erinnerung) einflösst, wem er will. Er braucht auch nach § 4 kein agnihotram zu opfern, denn da er, so lange er spricht, indessen nicht athmen kann, opfert er den Hauch in die Stimme, und da er, so lange er athmet, indessen nicht sprechen kann, opfert er die Stimme in den Hauch, und sind dies zwei fortwährende Opfergaben, also ein wirkliches agnihotram **), welches man das sâmyamanam Prâtardanam nennt, weil es mit steter Bündigung (sămyamana) der Sinne verbunden sein muss und von Pratardana Daivodâsi, s. oben p. 214, ausgeübt ward. Nach § 5 erklärte Çushkabhringâra das uktham (den uktha genannten prâna Çank.), d. i. das geoffenbarte Wort für brahman, welches man als ric yajus und sâman verehren soll, da der prâna die Seele (âtmâ) der trayi vidyâ sei. Die § 6—9 enthalten drei upâsanâni Gebetsvorschriften

*) § 2 und 3 sind nur sehr unvollständig bei Anquetil p. 79 wiedergegeben, die §§ 4—9 incl. fehlen völlig.

**) s. Praçna-Up. II, 2.

des Sarvajit Kaushîtaki, zunächst tägliche Gebetsprüche an die Sonne, bei Aufgang, Mittag und Untergang, alle die Sünden des Betenden aufzulösen: dann ein alle Monat am Neumondstag, wenn der Mond im Westen erscheint, mit nach ihm ausgestreckten rechtem Arme an diesen, als den Herrn der Unsterblichkeit, zu richtendes Gebet, dass die Familie des Betenden nicht früher sterbe als er selbst und dass sich die Mondscheibe *) selbst nicht durch seinen, sondern seiner Feinde Lebenshauch, Familie, Vieh vergrössern möge; ferner ein alle Monat am Vollmondstag, wenn der Mond im Osten erscheint, an diesen zu richtendes Gebet, damit die Mondscheibe nicht mit seinem, sondern seiner Feinde Lebenshauch, Familie, Vieh abnehme. Dies letztere Gebet lautet: „du bist der weise König Soma, der fünfköpfige (pa*n*camukha) Prajâpati: der Brâhmana ist dein eines Maul, damit verzehrst du die Könige, mache mich dadurch Speise verzehrend (gieb mir Nahrung), der König ist dein andres, damit verzehrst du die viças, —, der Falke (çyena) ist dein andres, — die Vögel, —, das Feuer ist dein andres, — diese Welt, —, in dir selbst ist dein fünftes Maul, — alle Wesen, —, mögest du nicht abnehmen mit unserem Lebenshauch, Nachkommenschaft, Vieh, sondern nimm ab mit unseres Hassers L., N., V." — Wenn er seiner Frau beiwohnen will, muss er ein dem Neumondstaggebet ähnliches Gebet sprechen, damit er nicht früher sterbe als seine Kinder; er legt dabei die Hand auf ihr Herz: „welches (Unsterbliche) in deinem schönen (susîme) Herzen, im inneren Prajâpati (wie in der Mondesscheibe) niedergelegt ist, ich glaube, dass ich dies kenne (so wahr dies ist, so wahr), möge ich nicht Unglück an Kindern beweinen!" — Wenn ferner ein Vater heimkehrt

*) Sie wird mit dem weiblichen Busen, susîmam h*r*idayam, verglichen, denn, wie Çankara sagt, somâtmikâ strî, agnyâtmaka*h* pumân, das Weib gehört dem Monde, der Mann dem Feuer an.

von einer Reise, soll er das Haupt seines Sohnes berühren und folgende Verse beten, stets am Ende jedes Verses des Sohnes Namen nennend: „aus meinen Gliedern entstehest du, aus meinem Herzen wirst du geboren als mein Ich (âtmâ, matsvarûpa*h*), o Sohn du hast mich gerettet (aus der Hölle pum [s. Nir. II, 11] Çank.), lebe du hundert Herbste, o Devadatta (im Texte steht asau)! Sei ein Stein (gegen Krankheiten), sei ein Beil (gegen die Feinde), sei ausgestreutes Gold (so beliebt bei Allen), du bist ein Glanz (tejas) Sohn genannt, lebe du hundert Herbste, o Devadatta! womit (mit welchem Glanze) der Schöpfer die Geschöpfe umfasste zur Unversehrtheit, damit umfasse ich dich, o Devadatta! Spalte nicht! wanke nicht! lebe hundert Lebensherbste! Sohn mit deinem Namen küsse ich dein Haupt, ich Devadattas dein Vater." Er küsst ihn dreimal auf das Haupt und jauchzt dann dreimal über seinem Haupte auf: „mit dem Jauchzen (himkâra) der Kühe (wenn sie ihre Kälber herbeirufen) jauchze ich dir zu." Diese beiden Ceremonien sind in der That ein sprechender Beweis für die Zartheit und Innigkeit der Familienbande in jener Zeit. — In § 10 wird der daiva*h* parimara*h* (cf. Aitar. Br. VIII, 28. Colebr. I, 44), d. i. der prâ*n*a als derjenige, in welchem die devâ*h*, d. i. agnyâdyâ*h* *) vâgâdyâç **) ca, sich auflösen, doch aber nicht absterben (na m*r*ichante), sondern wieder entspringen, behandelt. Der Schluss verheisst dem, der also weiss, dass, selbst wenn beide Berge, der südliche und der nördliche, ihn würden zwischen sich erdrücken wollen, sie nicht dazu im Stande sein und alle Feinde um ihn herum sterben würden: tad yadi ha vâ eva*m* vidvâ*n*sa ***) ubhau par-

*) agni, âditya, candramas, vidyut, d. i. Feuer, Sonne, Mond, Blitz.

**) vâc, caxus, çrotram, manas, d. i. Sprache, Auge, Ohr, Herz.

***) vidvâ*n*sa steht hier offenbar für vidvânsam, das finale m ist abgefallen. Çankara freilich fasst das Wort als Nom. Plur. „wenn die so wissenden mit den beiden Bergen einen Kampf beginnen,"

des Sarvajit Kaushîtaki, zunächst tägliche Gebetsp
die Sonne, bei Aufgang, Mittag und Untergang, alle di
des Betenden aufzulösen: dann ein alle Monat am Neu
wenn der Mond im Westen erscheint, mit nach ihm au
ten rechtem Arme an diesen, als den Herrn der Unste
zu richtendes Gebet, dass die Familie des Betenden ni
sterbe als er selbst und dass sich die Mondscheibe *) s
durch seinen, sondern seiner Feinde Lebenshauch, Fa
vergrössern möge; ferner ein alle Monat am Vollmond
der Mond im Osten erscheint, an diesen zu richten
damit die Mondscheibe nicht mit seinem, sondern sei
Lebenshauch, Familie, Vieh abnehme. Dies letztere G
„du bist der weise König Soma, der fünfköpfig
mukha) Prajâpati: der Brâhmana ist dein eines M
verzehrst du die Könige, mache mich dadurch Speise
(gieb mir Nahrung), der König ist dein andres, dam
du die viças, —, der Falke (çyena) ist dein andres
gel, —, das Feuer ist dein andres, — diese Welt
selbst ist dein fünftes Maul, — alle Wesen, —, möge
abnehmen mit unserem Lebenshauch, Nachkommens
sondern nimm ab mit unseres Hassers L., N., V." -
seiner Frau beiwohnen will, muss er ein dem Neum
ähnliches Gebet sprechen, damit er nicht früher ster
Kinder; er legt dabei die Hand auf ihr Herz: „welch
liche) in deinem schönen (susîme) Herzen, im inner
([illegible] er Mondesscheibe) niedergelegt ist, ich gla
[illegible] (so wahr dies ist, so wahr), möge ich n
[illegible] en!" — Wenn ferner ein Vat

[illegible] weiblichen Busen, susîmam hrida
[illegible] sagt, somâtmikâ strî, agnyâtmaka.
[illegible] Monde, der Mann dem Feuer an.

„die Him-
nun später
ohnes oder
fliche Note
n ad filium
deinceps in
non potuit,
culis pater-
do adstrin-
superiori,
icem con-

s Pratar-
i Divodâsa
önig selbst,
Kampf und
Wunschgabe,
sendste ihm
n sein eignes
manye, yan
shtra erschla-
vrikeya vor-
sandhîn) übertre-
der Luft die Pau-

i taryayati(!) abhibhavati
ardana ist der Sohn der
a er wieder zum Himmel ver-
a Vatsa 773. 1795, ist
s Xatr die vor Pa-
MBh Pr. einen
das haft von
98. beiden

vatâv abhivartayetâ*m* daxi*n*aç cottaraç ca, na haivaina*m* st*r*i*n*viyâtâm. Offenbar ist hier der Himavat (Hamatschel Anqu.) und der Vindhya (Band Anqu.) gemeint, die also damals noch, wie es scheint, die ganze bekannte Welt für den Autor einschlossen. In § 11 wird das ni*h*çreyasâdânam „die Verehrung des prâ*n*a" (eig. des Höchsten) durch die Erzählung von dem Wettstreit (aha*m*çreyasa) aller Gottheiten (devatâ*h*) im Körper, nämlich vâc, caxus, çrotram, manas, mit demselben motivirt, welcher sich zu dessen Gunsten entschied, weil der Körper, obwohl sprechend, sehend, hörend, empfindend, doch erst aufstand, als er athmen konnte. Der § 12 enthält das pitâputrîyam sampradânam, s. V*r*ih. Âr. I, 3, 25—29. M. 5, 17—20 K. (samprattí*h*), die Uebergabe der leiblichen Fähigkeiten und Kräfte durch den Vater an seinen Sohn. Wenn nämlich der Vater sich dem Tode nahe fühlt, ruft er den Sohn zu sich heran, nachdem er das Haus mit frischen Gräsern bestreut, das Feuer geordnet, ein Gefäss mit Wasser zu sich gesetzt und sich selbst ein noch ungetragenes weisses Kleid angethan hat. Sitzend und seine Sinne fest auf die des Sohnes richtend (cf. MBh. XII, 11868), übergiebt er ihm in der oben p. 402 angeführten Reihenfolge alle seine leiblichen Fähigkeiten und Kräfte mit den resp. Worten: „meine Rede trage ich auf dich über" und der Sohn empfängt sie mit den resp. Worten: „deine Rede nehme ich auf mich an." Darauf den Vater rechts umwandelnd, schreitet der Sohn fort, der Vater ruft ihm nach: „Ruhm, Brahmaglanz, Nahrungsfülle mögen dich erkiesen!" Der Sohn darauf blickt längs der linken Schulter hinab und die Hand dazwischen haltend oder mit dem Kleidessaum deckend

aber abgesehen von der Unangemessenheit eines solchen Sinnes, spricht dagegen auch die Structur der Sätze, da dann im Vordersatze und Nachsatze nicht gleiches Subject ist, und ferner das enam im Nachsatze (welches Çankara durch etân vidusha*h* erklärt!).

(wohl damit er den Vater nicht sehe?) antwortet er: „die Himmel, die Wünsche erreiche!" — Wenn der Vater nun später wieder gesundet, so wohnt er in der Gewalt seines Sohnes oder er wird Parivrâjaka. — Ich füge hier Anquetils vortreffliche Note von p. 83 bei: hoc testamento pater ens suum totum ad filium suum transfert, in illum transfundit et sic in eo et deinceps in filii filio vivit, unde opera religionis, quae perficere non potuit, a filio absoluta, sedes beatas patri aperiunt. His vinculis paternus amor et pietas in parentes quasi indissolubili modo adstringuntur, et continua serie in duobus mundis, inferiori et superiori, homines ex *uno* orti in *unum* resolvendi sibi invicem connectuntur.

Der dritte Adhyâya enthält die Belehrung des Pratardana *) Daivodâsi (Sohn des Kâçikönigs Bhaimaseni Divodâsa MBh. V, 960—77), s. oben p. 214, durch den Götterkönig selbst, dessen liebe Wohnung (priyam dhâma) er durch Kampf und Manneskraft erreichte. Indra erfreut gab ihm eine Wunschgabe, und als ihm Prat. überliess, das für den Menschen Passendste ihm zu geben, weigerte er sich erst, begann aber dann ihm sein eignes Wesen zu erklären, etad evâham bhavate hitatamam manye, yan mâm vijâniyât. „Ich habe den dreiköpfigen Tvâsh*t*ra erschlagen, ich habe die Büsser Arûnmukha den Çâlâv*r*ikeya vorgeworfen, ich habe viele Gesetze (sandhâ*h* = sandhin) übertretend im Himmel die Prahrâdi getödtet, in der Luft die Pau-

*) Partroun Anq. p. 84 prakarshe*n*a tardayati taryayati(!) abhibhavati svaçatrûn iti sârthanâmâ Çank. Pratardana ist der Sohn der Mâdhavî, der Tochter des Yayâti, dem er wieder zum Himmel verhilft, MBh. V, 4057. 83. Sein Sohn Vatsa, XII, 1773. 1795, ist unter den wenigen Stammhaltern des Xatrageschlechtes, die vor Paraçurâma gerettet wurden. — Nach MBh. XII, 3664 führte Pr. einen Krieg mit Janaka Maithila; er erhielt das Schwert der Herrschaft von Çivi und gab es an Ash*t*aka ab, 6198. 6200. Er gab seine beiden Augen einem Brâhma*n*a, 8594.

loma, auf der Erde die Kâlaka*n*jya, nicht wurde mir dabei ein Haar gekrümmt (mâ mîyate = na mîyate Praes. hist.): wer mich erkennt, dessen Welt wird durch keine That vernichtet, nicht durch Muttermord noch Vatermord, nicht durch Diebstahl noch Brâhma*n*amord [bhrûnahatyâ *)]: nicht ihm, welche Sünde er auch thun möchte, vom Antlitz der Glanz (nîlam = nîlimâ) weicht: ich bin der prâ*n*a, Erkenntnissseelig (prajnâtmâ), verehre mich als Leben, als Unsterbliches: denn der prâ*n*a ist Leben und der prâ*n*a ist Unsterbliches, so lange hier im Leibe der prâ*n*a weilt, so lange das Leben, denn durch den prâ*n*a allein erlangt man in jener Welt Unsterblichkeit."

Die Thaten, die Indra hier von sich aufzählt, verdienen eine nähere Betrachtung. Obenan steht seine Tödtung des dreiköpfigen Tvâsh*t*ra. Ich habe im Vâj. S. spec. II. p. 15 und 198 schon die entsprechenden Sagen aus Çatap. I, 6, 3 (II, 6, 1 Kâ*n*va) V, 5, 4 (VII, 5, 2 Kâ*n*va) XII, 3, 2 (XIV, 4, 1 Kâ*n*va) 4, 2 (XIV, 5, 3 Kâ*n*va) und aus Taitt. Sanhitâ II, 4, 12. 5, 1 und 2 angeführt. Im MBhâr. ist zu vergleichen V, 228 folg. (die von Holtzmann edirte Episode Indravijaya) und XII, 13207 folg. (wo die Erzählung mit den Worten von Taitt. S. II, 5, 1, 1 beginnt), doch ist daselbst diese Sage ganz mit der von der Tödtung des V*r*itra und des Namuci [s. Vâjas. S. spec. II. 181—183 aus Çatap. XII, 3, 4 (XIV, 4, 3 Kâ*n*va), wo in der 3ten ka*nd*ikâ vajram statt vajûm zu lesen ist] verwoben und verflochten; ursprünglich sind ja auch alle drei Sagen eins; hierüber und über die weitere Entwicklung derselben bei den Persa-Ariern siehe Roths Abhandlung „die Sage von Ferîdûn **) in Indien und Iran"

*) Çank. bhrû*n*o vedasya vedayor vedânâm vâ 'dhigatârthneâdhyayanena saha vartamâno dvijottama*h*: abortione Wind. Çank. p. 116, der auch mîyate fälschlich durch formatur statt deletur übersetzt.

**) Nach der Entstehung des Namens ziehe ich die Aussprache Fer*e*dûn vor, s. schon im Vâj. S. spec. II, 199.

in der Z. der D. M. G. II, 216 folg. bes. p. 220. — Die zweite That, die Indra hier von sich rühmt, war bisher noch ganz unbekannt und bei der Spärlichkeit der Nachrichten darüber vermag ich nicht sie zu erklären. Schon der Name der Büsser ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen; im Texte liest der Cod. arûnmukhân yatîn, in Çankara's Erklärung dazu aber ist das û verkürzt, sie lautet: rûchabdena vedâdhyayanam tenopanishadarthavicâro brahmamimâ*n*sâparaparyâyo laxyate, tad yeshâm nâsti mukhe te 'rŭnmukhâ*h* tân prayatnavataç caturthâçrami*nah*; diese Erklärung ist nun aber schwerlich richtig, da das Wort rût sonst nicht vorkommt (s. jedoch Mahîdh. zu Vâjas. S. 16, 1), ich suche daher zunächst in dem arûn oder arŭn denselben Sinn, den wir in arus, aruntuda finden, d. i. Wunde, Geschwür, womit etwa das Antlitz jener Büsser bedeckt gewesen sein möchte(?); autorisirt hiezu fühle ich mich dadurch, dass an der einzigen Stelle, in der ich bisher diese Sage wiedergefunden habe, Aitar. Br. VII, 28 (wo sie indess in zwei Theile getheilt ist), der Name „arurmagha" lautet: die Götter werfen daselbst dem Indra vor, dass er yatînt sâlâv*r*ikebhya*h* prâdâd, ar*urmagh*ân avadhît, und schliessen ihn deshalb (und weil er viçvarûpam tvâsh*t*ram abhyama*n*sta, v*r*itram ast*r*ita, b*r*ihaspate*h* pratyavadhît) vom Somatrank aus. Oder soll man etwa den Asura Araru aus Vâj. S. I, 26, den die Götter von der Erde und Agni von dem Himmel fortschlugen, s. Çat. I, 2, 4, 17, 18, vergleichen? oder endlich hat man etwa (und zwar dann auch wohl zu araru?) aru*n*a, ârû „braun, schwarzroth" zu vergleichen? sind (freilich sehr gewagt!) die arurm*a*gha etwa aru*n*am*e*gha, schwarzbraune Wolken? und resp. die arunmukha = aru*n*amukha? Mit irgend welchen bösen Lufterscheinungen werden wir es doch wohl auch hier, wie bei den andren Indrasagen, zu thun haben? Anquetil freilich übersetzt



p. 84 nach Çankara et os saniasani, qui domini cognitionis non fuerunt et intuitum super sensibilibus habebant, ego omnes illos canibus, laceratos ut feci, dedi. Çankara fügt übrigens noch eine äusserst merkwürdige Notiz bei: nachdem Indra sie durch seinen Donnerkeil hundertfach zerschmettert, und die çâlâv*r*ikeya sie gefressen hätten, seien ihre Schädel in karîrâs verwandelt worden (wie aus V*r*itra's Blut die çikha*nd*a entstanden, MBh. XII, 10202), und als solche noch jetzt zu sehen adyâpi ca teshâm mastakavipâkâ*h* karîrâ d*r*içyante; nach Wilson Dict. II ist karîra a thorny plant described as growing in deserts and fed upon by camels, commonly Karil (Cappacis aphylla Rox.). Also selbst nach dem Tode hörte ihre schädliche Wirksamkeit noch nicht auf. — Ueber die sâlâv*r*ika, çâlâv*r*ikeya *) (die Form mit s ist wohl die ältere, s. oben p. 182. 208) bin ich eben so wenig im Klaren. Çankara erklärt es hier durch Wölfe, die spätere Bedeutung (s. Wilson im Dict.) theilt sich zwischen den drei verwandten Thieren Hund, Schakal, Wolf. Da v*r*ika allein schon Wolf ist, so muss mit sâlâv*r*ika, Saalwolf, Hauswolf, entweder eine ganz besondere Art Wölfe gemein sein, oder eben der Hund, der gezähmte Hauswolf. Hier muss die Auffassung des Wortes sich wohl danach richten, ob man die Sâlâv*r*ika in specielle Beziehung zu Indra stellt oder nicht; im ersteren Falle müsste man sie als die Begleiter des Indra fassen, also als die Marut, die Stürme und Winde, die wir ja durch Kuhn's Untersuchungen als gefrässige Hunde kennen gelernt haben, welche die durch Indra's Blitz gespaltenen Wolken zerreissen, zertheilen, im zweiten Falle, den ich vorziehe, muss man sie aber als die Symbole des Todes betrachten, und zwar dann wohl als Wölfe, denn wenn uns auch in der

*) Çâlâv*r*ikâ*n*âm apatyâni çâlâv*r*ikeyâ*h* çâlâv*r*ikâ iti yâvat, tebhyo 'ra*n*yaçvabhya*h* Çank.

Unterwelt des Yama **furchtbar gestaltete Hunde** begegnen, MBh. XII, 12072, s. oben p. 399, so treten doch die **Wölfe** in ihrer Beziehung zum Tode viel mehr hervor; s. MBh. XII, 11848 jarâmrityû hi bhûtânâm khâditârau **vrikâv** iva: 6535 (=9946 u. 12063) **vrikivoranam** âsâdya mrityur âdâya gachati: und in der Unterwelt stürmen auf die Sünder von allen Seiten v. 12086 **vrikâ** bhayamkarâ *manushyadehagocarâh* ein; da nun neben den gewöhnlichen Bezeichnungen der Unterwelt als Yama's xaya, sâdanam, sabhâ recht gut dafür auch die Bezeichnung Yama's sâlâ existirt haben kann, so würde sich hieraus der Name **sâlâvrika** als ein specieller Name dieser Unterweltswölfe erklären. Dass übrigens die Vorstellung solcher Unterweltswölfe sehr alt ist, ergiebt sich aus den Worten des Purûravas im Çat. XI, 5, 1, 8. 9. aus Rik. X, 8, 5 (asht. VIII, 5, 1.) adhâ çayîta nirriter upasthe 'dhainam **vrikâ** rabhasâso adyuh (wo das Brâhmanam indess vrikâ vâ çvâno vâ erklärt) und der Urvaçî: mâ mrithâ mâ prapapto mâ tvâ **vrikâso** açivâsa u xan | na vai strainâni sakhyâni santi **sâlâvrikânâm** hridayâny etâ; ferner aus Rik. X, 1, 15, 1 (asht. VII, 6, 17. Vâj. S. 19, 49. Nir. XI, 18) „die Väter, asum ya îyur **avrikâh**," s. auch VII, 7, 5, 7 (asht. V, 4, 5. Vâj. S. 9, 16. 21, 10) und sonst noch häufig. Wenn es nun im MBh. XII, 1187. 88 heisst: tathaiva prithivîm labdhvâ brâhmanâ vedapâragâh | samçritâ **Dânavânâm** vai sahyârtham darpamohitâh || **çâlâvrikâ** iti khyâtâs trishu lokeshu Bhârata | ashtâçîtisahasrâni te câpi vibudhair hatâh || und auch Arj. Sam. X, 48 die Çâlâvrika neben den preta stehen, so möchte ich darin die Vorstellung vermuthen, dass die **çâlâvrika** ursprünglich Menschen gewesen seien, die zum Lohne ihrer bösen Thaten eben in der Unterwelt das Amt hatten, die Sünder zu peinigen, und denkt man hier alsbald an die **Wehrwölfe**, über welche Leubuschers treffliche Abhandlung (Berlin 1850) zu vergleichen ist. Die Ver-



fluchung und Verwandlung in menschenfressende Raxas ist ja ein Zug, der in der indischen Sage häufig wiederkehrt. — Die weiteren Thaten, die Indra von sich rühmt, sind: divi Prahrâdîn at*r*inam, antarixe Paulomân, p*r*ithivyâm Kâlaka*n*jyân *); auch im Epos werden dieselben mehrfach berichtet und verherrlicht, doch ist daselbst jeder Gedanke an die ursprüngliche natürliche Bedeutung derselben verwischt. Prahrâda zunächst (wie Sa*m*hlâda und Anuhlâda MBh. I, 2525, Anuhrâda Râm. IV, 39, 6) bezeichnet offenbar ursprünglich eine ähnliche Vorstellung, als der hrâduni, V*r*itra's Waffe *R*ik. I, 32, 13, von der √ hrad tosen **), vielleicht den prasselnden Hagel, den die Wolken, von Indra's Donnerkeil getroffen, herabsenden. Wenn Prah*l*âda (hie und da auch noch Prah*r*âda, so MBh. XII, 3662. 4568 ff.) in der epischen Mythe als ein frommer Fürst dargestellt wird, so ist hier wohl jedenfalls ein Einfluss der Etymologie zu erkennen: man leitete das Wort nicht von hrad, sondern von hlad ab, es hat sich aber auch noch daneben die Erinnerungbewahrt, dass Prahlâda von Indra besiegt ward, s. noch Arj. Samâg. 5, 20. 8, 20. Er erscheint als der Sohn des Hira*n*yâxa (Goldauge), Hira*n*yakaçipu ***) (Goldsessel), d. i. wohl des elektrischen

*) Prahrâdîn prahrâdina*h* prahrâdena nitya*m* sambandhina*h* anekako*t*isa*n*khyâkân mahâmâyân anekachidradhâ*m*ino(!) 'surân Prahrâdaparicârakân | Paulomân Pulomasambandhino 'suraviçeshân | Kâlaka*n*jyân Kâlaka*n*jasambandhino 'surân, bhûyasâm parasparasambandhasyâvaçyambhâvitvât kâlakâ*n*jâ eva kâlaka*n*jyâs tân | Çank.

**) Die weichere Form hlad bezeichnet das Freudejauchzen, dann Freude überhaupt; der Namen hrada für See ist derselben Vorstellung entlehnt, wie nadî, Fluss. Ueber den Wechsel von r und l siehe Vâj. S. spec. II, 81. 206.

***) Hira*n*yakaçipu seinerseits ist Sohn des Kaçyapa, d. i. der Schildkröte = der Erde, s. oben p. 81. 187, und der Diti, etwa der Nacht? er wäre dann den nächtlich der Erde entsteigenden Dünsten entsprossen?



Gewitterleuchtens, und ist selbst Vater des Virocana *) (s. p. 271), des „leuchtenden", welcher wol ebenfalls irgend eine elektrische Wettererscheinung bedeuten soll. Virocana's Sohn wieder ist Bali (Vali, der Umhüller), der von Vishnu als Vâmana, d. i. von der aufgehenden Sonne, verdrängt wird, also etwa nächtliche Wolken bezeichnen mag. Bali's Sohn endlich heisst Vâna und wird MBh. I, 2528 als Diener des Rudra, des Sturmgottes, genannt: vâna ist der Name für eine Pfeife, Röhre und wird als Eigennamen wol das Pfeifen und Sausen des nächtlichen Sturmes bezeichnen. So löst sich vor unsern Augen das indische Pandaemonium in Gewittererscheinungen auf, welche Indra, der Herr des Donnerkeils, der Gott des klaren, lichten Himmels, zerschmettert nnd vernichtet. Wenn nun weiter im Epos bei den Pauloma und den Kâlakanjya nicht Indra als deren Besieger genannt wird, sondern der menschliche Held Arjuna, so ist dies ein deutlicher Beweis, dass derselbe eben ursprünglich kein menschlicher Held, sondern der Gott Indra selbst ist, wie wir denn auch schon oben p. 190. 206 das Wort arjuna als Beinamen Indra's nachgewiesen, und die sich daraus für die Sage des MBhârata **) ergebenden Resultate gezogen haben. Die Stellung der Pauloma und Kâlakanjya ist übrigens nicht so durchsichtig, als die der Prahrâdi, doch gehören auch sie jedenfalls derselben Naturer-

*) Und des Kumbha, und Nikumbha, die etwa bauchige, gewölbte Wetterwolken bezeichnen (cf. kûpa)? Nikumbha's Söhne Sunda, Upasunda (s. auch Hitop. IV, 9.) sind mit sûda Brunnen (Nigh. III, 23, nicht etwa aus su+uda), später Koth, Sauce und mit ὕδωρ (des somit nicht mit udaka zu vergleichen ist) zusammenzustellen, werden also wol ursprünglich den herabströmenden Regen bezeichnen (cf. √sûd, effluere) und zwar etwa zwei sich begegnende Gewitter, die sich gegenseitig vernichten?

**) Die Hauptgestalten des MBhârata und Râmâyana rangiren als Entwicklungen der Göttermythe ziemlich auf derselben Stufe mit den persischen Königen des Firdusi und den Helden der Nibelungensage.

scheinung an, denn auf die oben in unserm Texte geschehene Vertheilung der drei Dämonenschaaren über Himmel, Luft und Erde möchte ich kein Gewicht legen, dieselbe vielmehr der Systematisirungssucht der dogmatischen Periode zuschreiben, da überall, wo Indra handelnd und friedlich auftritt, wir es der Natur der Sache nach immer nur mit der **Luftschicht**, dem antarixam zu thun haben, nicht mit dem fernen dyo. Die Hauptstelle nun über die **Pauloma** und Kâlaka*n*jya ist im zehnten Sarga des von Bopp edirten Arjunasamâgama (MBh. III. cap. 174). Nachdem Arjuna auf dem Wege zu Indra's Himmel die Nivâtakavaca (nach Wilson die Enkel des Hira*n*yakaçipu), d. i. wol die gewitterschwüle Windstille (?), verniehtet hat, kommt er, von Mâtali *) geleitet, zu der in der Luft schwebenden **Goldstadt** **) (hira*n*yapuram genannt) der Paulomâ*h* (Paulomâna*h*! MBh. I, 162) und der Kâlaka*n*jâ*h* (s. Vish*n*up. p. 148). Wie schon die **Goldstadt** uns auf elektrische Erscheinungen hinweist, so

*) Eine andere Form dieses Namens ist Mâtalin, so Aitar. Br. (aus dem *R*ik X, 1, 14, 3: auch im 18. Buche des Atharvan) III, 37 **mâtalî** kâvyair, yamo a*n*girobhih: Wilson im dict. kennt auch die Form mâ*k*ali s. Vâj. S. spec. II, 207 sâvisha*k*; **mâtali** scheint mir für mâtari zu stehen und von mât*r*i space, ether gebildet = **Wind** (wie bâhavi von bâhu): der **Wind** geleitet die Seelen der Väter (= kâvyâs) als ψυχοπομπος, wie dies Hermeias, nach Kuhn = Sârameya der Sohn der Saramâ = des Windes, thut. — Dass **mâtariçván**, der Hund des mâtari d. i. des Windes, selbst wieder Wind bedeutet, beweist nicht, dass mâtari, nicht selbst der Wind sein könnte. Die Begleiter einer göttlichen Persönlichkeit participiren an ihrem Wesen. — Eine andre Frage aber ist, ob nicht mâtariçvan „der in der Luft wachsende", = der Wind, etwa das ursprüngliche Wort ist, welches man später missverstand für „Hund des Mâtari" und daraus einen neuen Mâtari, Mâtali schuf: doch scheint mir dies unwahrscheinlich.

) Dieselbe wird auch MBh. V, 3567—82 mit ihren Einwohnern und Schätzen beschrieben, und zwar als **unterirdisch (neben den andern *Unterwelten*, die *Mâtali* beim Suchen nach einem Eidam, den er in der Schlangenwelt sucht und findet, durchstreift): nach Arj. Sam. X, 26. 27 aber ist sie **khacaram** und kann beliebig ihren Platz wechseln.

auch der Name ihrer Bewohner, die der Sage nach von einem Daiteyin Puloman und einer grossen Asurafrau, der Kâlakâ (Kâlâ s. MBh. I, 26. 80), abstammen, nach welcher die Kâlakanja auch mit einem andern Namen Kâlakeya heissen: kâlakâ nun bedeutet die schwarze, also die Nacht oder die Dunkelheit, und wenn auch etwa dieser Namen nur der Etymologie wegen erfunden sein sollte, so bedeutet doch kâlakanja selbst schwarzhaarig: das Wort puloman aber stammt jedenfalls von derselben Wurzel mit pula vast, great, extensive, pulastya und pulina etc., bedeutet also wol eine dicke, bauchige Masse *). Die *schwarzhaarigen* Kinder der dunkeln *Wolkenmasse*, die in dem elektrischen Dunstkreise wohnen, werden denn auch nach langem Kampfe von Arjuna (dem strahlenden Indra) nur durch das Raudra-Geschoss, d. i. das dem Gotte des Sturmwindes geweihte Geschoss, durch den Sturmwind selbst, vernichtet und besiegt. — Einem andern Sagenkreise nach ist Paulomî die Gattinn des Indra, der ihren Vater Puloman aus Furcht vor dessen Zorn wegen der Schändung seiner Tochter Râm. IV, 39, 7 tödtete und mit ihr den Jayanta (Sieg) erzeugte, welche Sage ich dahin deute, dass Paulomî den befruchtenden Regen bezeichnet, der in Verein mit dem klaren Himmel Heil und Segen verbreitet, aber natürlich erst herabströmen kann, wenn die Wolke (puloman), der er entströmt, zerspalten ist. Nach Râm. IV, 39, 6 wurde Paulomî einst von Anuhrâda nebst dem vajra, Blitze, dem Indrageraubt, in welcher Sage ich die Vermählung des Gewitterhagels (oder des Donners?) mit dem darauf folgenden Regen symbolisirt erblicke. Paulomî gilt später, wo sich die ursprüngliche Bedeutung ganz verloren hat, nur als Prototyp einer guten Gattinn

*) Pulasti, Pulastya, der Stammvater der Raxas, gehört wol derselben Vorstellung an? Die √pul ist übrigens offenbar nur eine weitere Entwicklung der √*prî* füllen.

so Râm. I, 17, 16. Çakunt. 109, 23. MBh. I, 4421. — Einer dritten Sage nach endlich (MBh. I, 875 ff.) ward Pulomâ, die frühere, aber nicht ordnungsgemäss (vidhinâ mantravat) geheirathete, Gemahlinn des Raxas Puloman, durch ihren Vater später an Bh*ri*gu gegeben, und als Puloman sie einst in dessen Einsiedelei, da sie grade hochschwanger war, erblickte und von Liebe erfasst sie entführen wollte, fiel der Fötus aus ihrem Leibe heraus (cyuta*h*, wovon das Kind den Namen Cyavana *) erhielt) und verbrannte jenen zu Asche. Aus den Thränen der Pulomâ über die Schmach der versuchten Entführung entstand der grosse Strom Vadhûsarâ. Welche Natur-Erscheinung nun hier zu Grunde liegt, ist schwer erkennbar: ob etwa die Befreiung des Regens (Pulomâ) aus den Banden der ihn umstrickenden Wolke (Puloman) durch den herabfallend dieselbe zerreissenden Blitzstrahl? die Verbindung mit dem Bh*ri*gugeschlechte und Cyavana ist wol spätere Zuthat, etymologisirenden Ursprungs.

Nach dieser durch den Gegenstand gebotenen Abschweifung kehren wir zum Texte der Kaushîtaki-Upanishad zurück. Die folgenden §§. handeln von dem Verhältnisse der Sinne zu dem prâ*n*a (Odem) und von dessen Oberhoheit (§. 2. 3 s. Windischmann 1342 ff. 1349) im Verein mit der prajnâ (Vernunft §. 4), die mit ihm eins ist, denn beide zusammen weilen sie in diesem Körper und verlassen ihn zusammen: yo vai prâ*n*a*h* sâ prajnâ, yâ vâ prajnâ sa prâ*n*a*h*, saha hy etâv asmi*n*charîre vasata*h* sahotkrâmata*h*. In der prajnâ werden alle leiblichen Kräfte in der oben p. 402 genannten Reihenfolge vereint (§. 5), durch sie erlangt

*) *Ueber Cyavana's Stellung in der Mythe s. oben p. 198. Sein Sohn Pramati entspricht dem Namen nach dem griechischen Prometheus und die Geschichte seines Enkels Ruru und der von einer Natter gebissenen Pramadvarâ, die (s. MBh. I, 950) wieder auflebt, nachdem er ihr die Hälfte seines Lebens abgetreten hat, entspricht der griechischen Sage von Orpheus und Eurydice.*

man deren Thätigkeit und Wirkungen (§. 6): ohne sie vermag keine dieser Kräfte zu handeln (§. 7), weil dann das agens fehlt (§. 8). Wie der Radkreis die Speichen umfasst, und die Speichen in der Nabe Halt finden, so die Dinge in den von der prajnâ geleiteten Sinnen, diese aber wieder im prâna, der aber ist mit der prajnâ vereint, der selige Alter- und Tod-lose âtman (die Seele), der nicht durch gute That wächst, noch durch schlechte abnimmt, denn er ist es, der beide hervorbringt, er ist der Weltenherr (lokapâla), er der Schützer der Welten, er der Herr des Alls: mit den Worten „er ist mein âtman," schliesst Indra diese Belehrung.

Der vierte Adhyâya enthält eine andre Recension von Vrihad Arâny. II, 1. Gârgya Vâlâki (s. oben p. 212) wanderte lern- und ruhmbegierig Uçînareshu Satvan-Matsyeshu Kuru-Pancâleshu Kâçi-Videheshu umher und zum Ajâtaçatru *) Kâçya (s. oben p. 212) kommend bot er sich demselben an, ihm das brahman zu sagen. Aj. sprach: „1000 (Kühe) geben wir dir dem Brâhmana für dieses Wort, denn „Janaka, Janaka (allein ist der Beschützer der Brahmakunde)" so sprechend laufen die Leute (immer vergebens nach Videha, weil sie mich nicht kennen, der ich dem Janaka gleich, wo nicht höher bin)." Der weitere Verlauf ist bei Poley a. a. O. p. 156 nachzulesen: zwischen vidyut und âkâça wird aber hier nach der stanayitnu eingeschoben, zwischen âdarça und çabda statt des dixu purushah die pratiçrutkâ, und nach dem châyâpurusha folgt ein §. der im Vrih. Âr. ganz fehlt und worin Gârgya der Reihe nach den Çârîra

*) ajâtaçatru ist MBh. XII, 603. 698 ein Beinamen des Yudhishthira, (s. Wilson Sânkhyakâr p. 138 u. dict.) ib. 568 ein Beinamen von Rishi und Waldwohnern. Beiläufig bemerke ich, dass ib. 114 Açoka als Name eines der Könige erscheint, welche bei dem svayamvara einer Prinzessinn von Kalinga, die dann von Duryodhana geraubt ward, zusammen kamen.

so Râm. I, 17, 16. Çakunt. 109, 23. MBh. I, 4421. — Einer dritten Sage nach endlich (MBh. I, 875 ff.) ward Pulomâ, die frühere, aber nicht ordnungsgemäss (vidhinâ mantravat) geheirathete, Gemahlinn des Raxas Puloman, durch ihren Vater später an Bh*r*igu gegeben, und als Puloman sie einst in dessen Einsiedelei, da sie grade hochschwanger war, erblickte und von Liebe erfasst sie entführen wollte, fiel der Fötus aus ihrem Leibe heraus (cyuta*h*, wovon das Kind den Namen Cyavana *) erhielt) und verbrannte jenen zu Asche. Aus den Thränen der Pulomâ über die Schmach der versuchten Entführung entstand der grosse Strom Vadhûsarâ. Welche Natur-Erscheinung nun hier zu Grunde liegt, ist schwer erkennbar: ob etwa die Befreiung des Regens (Pulomâ) aus den Banden der ihn umstrickenden Wolke (Puloman) durch den herabfallend dieselbe zerreissenden Blitzstrahl? die Verbindung mit dem Bh*r*igugeschlechte und Cyavana ist wol spätere Zuthat, etymologisirenden Ursprungs.

Nach dieser durch den Gegenstand gebotenen Abschweifung kehren wir zum Texte der Kaushîtaki-Upanishad zurück. Die folgenden §§. handeln von dem Verhältnisse der Sinne zu dem prâ*n*a (Odem) und von dessen Oberhoheit (§. 2. 3 s. Windischmann 1342 ff. 1349) im Verein mit der prajnâ (Vernunft §. 4), die mit ihm eins ist, denn beide zusammen weilen sie in diesem Körper und verlassen ihn zusammen: yo vai prâ*n*a*h* sâ prajnâ, yâ vâ prajnâ sa prâ*n*a*h*, saha hy etâv asmi*n*charîre vasata*h* sahotkrâmata*h*. In der prajnâ werden alle leiblichen Kräfte in der oben p. 402 genannten Reihenfolge vereint (§. 5), durch sie erlangt

*) Ueber Cyavana's Stellung in der Mythe s. oben p. 198. Sein Sohn Pramati entspricht dem Namen nach dem griechischen Prometheus und die Geschichte seines Enkels Ruru und der von einer Natter gebissenen Pramadvarâ, die (s. MBh. I, 950) wieder auflebt, nachdem er ihr die Hälfte seines Lebens abgetreten hat, entspricht der griechischen Sage von Orpheus und Eurydice.

man deren Thätigkeit und Wirkungen (§. 6): ohne sie vermag keine dieser Kräfte zu handeln (§. 7), weil dann das agens fehlt (§. 8). Wie der Radkreis die Speichen umfasst, und die Speichen in der Nabe Halt finden, so die Dinge in den von der prajnâ geleiteten Sinnen, diese aber wieder im prâna, der aber ist mit der prajnâ vereint, der selige Alter- und Tod-lose âtman (die Seele), der nicht durch gute That wächst, noch durch schlechte abnimmt, denn er ist es, der beide hervorbringt, er ist der Weltenherr (lokapâla), er der Schützer der Welten, er der Herr des Alls: mit den Worten „er ist mein âtman," schliesst Indra diese Belehrung.

Der vierte Adhyâya enthält eine andre Recension von Vrihad Ârany. II, 1. Gârgya Vâlâki (s. oben p. 212) wanderte lern- und ruhmbegierig Uçînareshu Satvan-Matsyeshu Kuru-Pancâleshu Kâçi-Videheshu umher und zum Ajâtaçatru *) Kâçya (s. oben p. 212) kommend bot er sich demselben an, ihm das brahman zu sagen. Aj. sprach: „1000 (Kühe) geben wir dir dem Brâhmana für dieses Wort, denn „Janaka, Janaka (allein ist der Beschützer der Brahmakunde)" so sprechend laufen die Leute (immer vergebens nach Videha, weil sie mich nicht kennen, der ich dem Janaka gleich, wo nicht höher bin)." Der weitere Verlauf ist bei Poley a. a. O. p. 156 nachzulesen: zwischen vidyut und âkâça wird aber hier nach der stanayitnu eingeschoben, zwischen âdarça und çabda statt des dixu purushah die pratiçrutkâ, und nach dem châyâpurusha folgt ein §. der im Vrih. Âr. ganz fehlt und worin Gârgya der Reihe nach den Çârîra

*) ajâtaçatru ist MBh. XII, 603. 698 ein Beinamen des Yudhishthira, (s. Wilson Sânkhyakâr p. 138 u. dict.) ib. 568 ein Beinamen von Rishi und Waldwohnern. Beiläufig bemerke ich, dass ib. 114 Açoka als Name eines der Könige erscheint, welche bei dem svayamvara einer Prinzessinn von Kalinga, die dann von Duryodhana geraubt ward, zusammen kamen.

als brahma vorschlägt, den aber Ajâtaçatru schon als prajâpati erkannt hat, wie auch dass der ihn also Verehrende prajâyate prajayâ paçubhi*h*, dann den prâjna âtman, durch welchen der schlafende die Träume schaut (svapnayâ carati = svapnena gachati, svapnân paçyati), den aber Aj. als Yama râjan erkannt hat, wie auch dass den ihm also Verehrenden alle Dinge zum Besten dienen (sarvam idam çraish*t*hyâya *) yamyate), endlich den purusha im rechten und im linken Auge: den ersteren aber hat Aj. als die Seele (âtman) des Namens, des Feuers und des Lichtes (jyotishas), den zweiten als die Seele des Wahren, des Blitzes und des Glanzes **) (tejas) erkannt. Auch in der weiteren Ausführung, in der Belehrung des Vâlâki durch Ajâtaçatru, finden sich sehr bedeutende Verschiedenheiten in den Worten selbst und in der Reihenfolge derselben: da es mir indess nicht gelungen ist, den Text aus dem Commentar befriedigend zu konstituiren, so unterlasse ich das specielle Eingehen auf dieselben.

13. Sataster. Dem Yajus zugerechnet. Çvetâçvatara. p. 94—127. Der Codex (E. I. H. 1726), dem Bergstedts Abschrift entnommen ist, befindet sich leider in einem zu verderbten Zustande, als dass der Text, welcher aus sechs metrisch, meist in Trish*t*ubh, abgefassten Adhyâya besteht, sich danach überall sicher bestimmen liesse. Was nun zunächst den Namen dieser Upanishad betrifft, so heisst es am Schluss des sechsten Adhyâya ***) „durch die Gewalt seiner Busse und die Gnade Got-

*) çresh*t*hin erscheint im Verlauf dieses Cap. als Name des Familienoberhaupts (prâdhânyavân ku*t*umbî Çank.) woraus sich denn allmälig die jetzige Bedeutung entwickelt hat.

**) Name verhält sich zum Wahren, Feuer zum Blitz, Licht zum Glanz, wie die δυναμις zur ενεργεια, die Möglichkeit zur Wirklichkeit, die Idee zur Substanz.

***) Die Worte lauten: v. 23. tapa*h*prabhâvâd devaprasâdâc ca brahmavi chvetâçvataro 'tha vidvân | antyâçramibhya*h* paramam paviam provâca sa*m*yag *r*ishisa*m*ghajush*t*am || v. 24. vedânte paramam

tes hat der brahmakundige weise Çvetâçvatara dieses vortreffliche Reinigungsmittel den benachbarten Einsiedlern mitgetheilt: dieses in dem Vedânta höchste Geheimniss, aus der Vorzeit stammend, ist nicht an einen Ungeweihten noch einen Ungelehrten mitzutheilen: denn wer die höchste Demuth Gott, und wie Gott, so dem Lehrer weihet, diesem grossgeistigen leuchten die hier erzählten Dinge ein." Dem Namen dieses Weisen Çvetâçvatara bin ich nun noch nirgend wo wieder begegnet: und wenn auch im Cara*n*avyûha (s. oben p. 68) die Çvetâçvatarâ*h* als eine Schule der Carakâ*h*, also zum schwarzen Yajus gehörig angeführt werden, so ist mir doch wahrscheinlich, dass ihre Schule sich eben *nur* auf diese eine Upanishad bezieht, da ich noch nirgend eine andre Schrift derselben citirt gefunden habe: auch citirt Mahîdhara zu Vâj. S. V, 14 eine Stelle aus dem 6ten Adhyâya nicht durch: Çvetâçvataropanishadi ca, sondern durch: Çvetâçvatarâç ca, was indess allerdings kein strikter Beweis ist. Weisse Maulesel waren als Opfergeschenk sehr geschätzt, und çvetâçvatara mag also vielleicht Ehrentitel irgend eines Priesters gewesen sein, dessen eigentlicher Name uns somit fehlte*). An den Bulila Âçvatara Âçvi

guhyam purâkalpapracoditam | nâ 'praçântâya dâtavyam nâ 'çishyâya ca vai puna*h* || v. 25. yasya deve parâ bhaktir yathâ deve tathâ gurau | tasyaite kathitâ hy arthâ*h* prakâçante mahâtmana*h* || dieser letzte Vers wird von Çankara am Schlusse seiner von Bergstedt (Upsala 1850) edirten Jnânabodhinî citirt, s. auch Vedântas. Comm. p. 6.

*) Nach Wilson As. Res. 17, 187 ist Çvetâçva ein Schüler des Çiva in seiner Gestalt als çveta (weiss), in welcher er im Anfang des Kaliyuga erschienen sein soll, um die Brâhma*n*a zu belehren. Er wohnte auf dem Himâlaya und lehrte den yoga. Ausser Çvetâçva hatte er noch drei Schüler, deren einer ebenfalls blos çveta „weiss", die beiden andern çvetaçikha (Weisshaar) und çvetalohita (Weissblut) hiessen. Man hat wol hierbei an eine syrisch-christliche Mission zu denken? dass deren Lehren von ihren indischen Schülern in brahmanisches Gewand gekleidet wurden, und vom Christenthum nur der Monotheismus übrig blieb, liegt in der Natur der Sache. Im

des Aitar. Brâhma*n*a und resp. Bu*d*ila Âçvatarâçvi (Vaiyâghrapadya) des Çatap. Brâhm. und Chândogya Br. (s. oben p. 179) hat man keines Falls zu denken, höchstens kann vielleicht der Name als eine Art Analogon dienen.

Ihrem Inhalte nach gehört die Çvetâçvatara-Up. dem monotheistischen Yogasystem an: sie behandelt die Lehre vom Herrn und Gott (îça, deva) wie derselbe durch Sâ*n*khya und Yoga zu erkennen sei (sâ*n*khya-yogâdhigamya), und zwar gilt ihr Rudra*) als solcher, wobei sie sich auf verschiedene (wol zu *diesem* Behufe fälschlich citirte) Stellen der Taittirîya und Vâjas. Sanhitâ stützt, während einige andre Stellen der Mun*d*aka-Up. entlehnt sind und andre ihrerseits in den kleineren Upanishad des Atharva wiederkehren. Irgend ein direktes Merkmal ihres Zeitalters ist in ihr nicht zu finden: da aber die drei philosophischen Systeme Vedânta, Sânkhya und Yoga namentlich genannt werden, da ferner von der Vorzeit als purâkalpa gesprochen, und da endlich die bhakti (implicit reliance on the favour of the deity worshipped) gegen Gott eingeschärft wird, welche ein wesentliches Merkmal des sektarischen Monotheismus ist, s. Wilson As. Res. 17, 312**), so

MBh. XII, 5743 wird das Beispiel eines Çvetasya râjarshe*h* „weissen Königs", der, weil er dharmanish*t*ha war, seinen Sohn wiederbelebt habe, zum Beweise für die Möglichkeit der Wiederbelebung der Todten angeführt. Auch hierbei könnte vielleicht eine christliche Sage zu Grunde liegen, falls nicht etwa die oben p. 276 aus MBh. XII. 906 ff. angeführte Sage von dem S*r*injaya Çvaitya zu vergleichen ist, welchem Nârada für seinen verlorenen Sohn Suvar*n*ash*t*hîvin einen neuen, Hira*n*yanâbha, gab (durch samjîvanam).

*) Sie gehört also zu den rudrapradhânâ yogâ*h* MBh. XII, 11699.

**) Wilson's Worte lauten: „bhakti is an invention of the institutors of the existing sects, intented like that of the mystical holiness of the Guru to extend their own authority. It has no doubt exercised a most mischievous influence upon the moral principles of the Hindoos.

gehört sie jedenfalls einer der späteren Stufe des Yogasystems *) an, aus der sich dann weiterhin die Lehre der Mâheçvara (cf. zu III, 2. 11) entwickelt haben mag. Wenn ich nun schon oben p. 400 aus einer bestimmten Sage des MBh. speciell die Verehrung K*ri*sh*n*a's als Eingottes, als durch das Bekanntwerden der Brâhma*n*a mit dem Christenthum veranlasst gemuthmasst habe, so kann ich nicht umhin hier es auch weiter als meine Vermuthung auszusprechen, dass überhaupt die spätere exclusiv monotheistische Richtung der indischen Sekten, welche einen bestimmten persönlichen Gott verehren, um seine Gnade flehen und an ihn glauben (bhakti und çraddhâ), eben durch das Bekanntwerden der Inder mit den entsprechenden Lehren des Christenthums influenzirt worden ist. Ob aber und in wie weit etwa wir eine dergl. Bekanntschaft auch schon für die Zeit der Çvetâçv.-Upanishad zu postuliren haben, das ist eine Frage, die ich nicht zu beantworten wage. Im Allgemeinen schliesst sie sich jedenfalls noch ziemlich eng an die Vedântalehre von âtman an, würde also, wenn überhaupt, mindestens der älteren Periode einer dergl. Vermittelung angehören, zumal schon im Brahmasûtra Stellen aus ihr behandelt werden, s. Colebrooke I, 348. Sie ist von Çankara kommentirt worden (s. zu III, 7), der auch in seiner Jnânabodhinî drei Stellen daraus (3, 8. 6, 11. 25) durch tathâ ca çruti*h* anführt (bei Bergstedt p. 13. 15. 21), s. auch Vedântas. Comm. p. 5. 6. 50. 61. 103 (3, 19. 4, 5. 5, 10. 6, 2. 18. 25).

Der erste Adhyâya (in 16 Strophen) beginnt mit der häufig in der Taitt. Sanhitâ und Atharva-Sanhitâ sich findenden Formel: brahmavâdino vadanti „Brahmasuchende besprachen sich", und fährt dann fort: „woher stammt das brahman? aus welchem Theile desselben sind wir geboren (und) lebend? wo-

*) Also nicht zu den älteren Upanishad, zu denen ich sie noch oben p. 251 gerechnet habe, verleitet dadurch, dass sie dem Yajus zugeschrieben wird.

durch bestehen wir? wodurch wandeln wir in Freude und Schmerz *)? Ist die Zeit die Ursache des brahman? oder innere Kraft (svabhâva)? oder ein Zwang (niyati)? oder der Mond (Anqu. dyadghrichâ cod.!)? oder die Elemente (bhûtâni)? oder die Natur (prakriti Anq. yonih Text)? oder ein Geist (purusha)? oder alle diese vereint (samyoga eshâm)?" In Denken und Andacht folgend (dhyânayogânugatâh) erkannten sie, dass über alle diese Ursachen Einer herrscht. Die zahlreichen Epitheta dieses Einen nach der Lehre der Upanishad werden dann allegorisch aufgezählt: er ist ein Rad (brahmacakram v. 6) mit einem Radkreis (der mâyâ Anqu.), drei Schienen (den drei guna Anq.), sechszehn Speichen (d. i. die 5 prâna, das manas, die 10 Sinne Anq.) oder funfzig Speichen (quinquaginta res, quod proprium corpori est Anq.), zwanzig Nägeln (d. i. die 12 Monate und die 8 Vasu) etc. Seine Erkenntniss befreit von allen Fesseln, erhebt über Leben und Tod. Wie das Feuer im Holze verborgen ist (v. 13), und erst durch Reiben herausgelockt wird, so ist er unsichtbar, aber wenn man (v. 14) das Selbst zum unteren Holzscheit, den heiligen Laut om zum oberen Holzscheit macht und sie beide mit dem Denken reibt, sieht man Gott, wie ein verborgenes Juwel: wie das Oel im Sesamkorne (v. 5), die Butter in der Milch, das Wasser in den Fluthen, das Feuer im Holze, so wird der âtman erfasst von dem, der ihn mit wahrer Busse erschaut *): dieses so erschaute brahman (v. 16) ist das Endziel der Lehren (upanishatpadam) —

*) kimkâranam brahma? kutas tasya jâtâ jîvâh? kena sapratishthâ adhishthitâh? kena sukhaduhkheshu (sukhatarashu cod.) vartâmahe?

**) V. 14. âtmânam aranim kritvâ pranavam cottarânim | dhyânanirmathanâbhyâsâd devam paçyen nigûdhavat || v. 15. tileshu tailam dadhinîva sarpir âpah srotahsv aranishu câgnih | evam âtmâ nigrihyate 'sau satyenaivam tapasâ yo 'nupaçyati ||. Beide Verse kehren in der Brahmopan. wieder, der erste ausserdem in der Dhyânavindûpan.

Der zweite Adhyâya (ebenfalls in 16 Strophen, p. 102 l. u. — p. 108, 4) beginnt mit vier der Taitt. S. IV, 1, 1 (resp. Vâj. S. 11, 1. 3—5) entlehnten Versen, welche den Savitar (den erzeugenden Sonnengott) als den Regierer der Welt preisen. Es folgen dann Vorschriften (s. MBh. XII, 8768 ff.) über die Vorkehrungen zur Andacht (s. Colebr. I, 326), die Beschaffenheit des von allen störenden Eindrücken (wie Sand, Würmer, Staub. Geräusch) möglichst frei zu suchenden Ortes, an welchem man sie üben soll, das Einhalten des Athems etc. Er richte denn zunächst sein Sinnen (v. 11) auf die fünf Elemente, erkenne seine Identität mit ihnen: sein von dem Feuer der Andacht gestählter (yogâgnimayam) Körper wird dann über Krankheit, Alter, Tod erhaben, er wird (v. 12) leicht, gesund, heiter (alolupa), sein Teint wird klar (varnaprasâda), seine Stimme sanft, sein Geruch lieblich, der Exkremente wenig. Dies ist die erste Stufe der Andacht (prathamâ yogapravrittih). Den ungebornen, ewigen, von allen Wesenheiten freien Gott erkennend (ajam dhruvam sarvatattvair viçuddham jnâtvâ devam) wird man (v. 14) von allen Fesseln befreit. Es folgt (v. 15) ein (jedenfalls auch in der Taitt. S. stehender) Vers aus Vâjas. 32, 4 (Taitt. Ârany. X, 1, 3), den Colebrooke I, 57 so übersetzt hat: even he is the god who pervades all regions, he is the first born, it is he, who is in the womb: he, who is born, and he, who will be produced: he severally and universally remains with (all) persons (dagegen Anq. richtiger: o homines!). V. 16. Der Gott, der im Feuer, im Wasser, der die ganze Welt erfüllt hat, der in den Pflanzen und Bäumen weilt, ihm sei Verneigung, Verneigung!

Der dritte Adhyâya (in 20 Strophen, bis p. 112, 3 v. u.) beschäftigt sich nun speciell mit der Hoheit des iça resp. Ru-

v. 20. und der zweite findet sein Analogon eb. v. 7. 8 und Brahmavindûp. v. 20 etc. Zu vgl. ist auch MBh. XII, 7683—85.

dra *) und besteht aus einem bunten Gemisch von Versen, die sich in der Vâj. S. 16. 31. 32. und im Anfange der Nârâya*n*îyâ-Upan. des Taitt. Âra*n*yaka, wohl auch in der Taitt. Sanhitâ selbst und theilweise auch im *R*ik finden. v. 1. Welcher allein alle Welten beherrscht mit seinen Gewalten (îçănîbhi*h*!), der da hier allein ist bei dem Entstehen und Vergehen (udbhave sambhave ca), — die, welche diesen kennen, werden unsterblich. — v. 2. Denn ein Rudra ist es, nicht ein zweiter **), der diese Welten beherrscht mit seinen Gewalten (îçănîbhi*h*). — v. 3. (Vâj. S. 17, 19. Taitt. Âr. X, 1, 3.) Ueberall hin schauend, überall hin das Antlitz, den Arm, den Fuss gewendet, zusammen beugt er mit seinen Armen, zusammen mit den Flügeln (?) Himmel und Erde, der erzeugende eine Gott. — v. 4. (kehrt IV, 12 wieder) Der der Götter Urheber und Ursprung (prabhavaç codbhavaç ca) ist, höher als Alles, Rudra der grosse *R*ishi, der zuerst den Hira*n*yagarbha (Demiurgos) erzeugte, er verhelfe uns zu heiliger Einsicht (sa no buddhyâ çubhayâ samyunaktu). — v. 5 und 6. (Vâjas. S. XVI, 2. 3. Taitt. S. IV, 5, 1.) O Rudra! Bergwohner! schaue auf uns mit jener deiner heilbringenden Gestalt, die günstig ist, nicht schrecklich, die Frevel nicht kündend. Den Pfeil, den du, o Bergwohner, in der Hand trägst zum Wurfe, mache ihn günstig, o Bergeschützer! verletze nicht die Menschenwelt. — V. 7. ***) Er ist in allen Dingen verborgen: ihn als den einzigen Herrn und Umfasser des Alls erkennend, wird man unsterblich. —

*) Unter den tausend Namen Çiva's MBh. XII, 10347—400 befinden sich 10388 auch folgende: (nama*h*) Sâ*n*khyâya, Sâ*n*khyamukhyâya, Sâ*n*khyayogapravartine.

**) Diese Stelle wird nach Wilson As. Res. XVI, 11 von den Çaiva aus dem Veda citirt, um zu beweisen, dass Rudra im Veda als der höchste Gott gelehrt sei.

***) Bei Anquetil ist hier dem Verse eine Erklärung Çankara's vorausgeschickt, jedoch ist sie ganz mit dem Texte verflochten, den ich für den ersten Theil des Verses aus dem Codex nicht herstellen kann.

v. 8. (Vâj. S. 31, 18.) Ich kenne ihn jenen grossen Geist, den sonnenfarbigen über der Finsterniss: ihn erkennend überschreitet man den Tod, kein andrer Pfad ist zum Wandel. — v. 9. Höheres als welchen es nichts weiter giebt, noch Feineres, wie ein Baum in den Himmel befestigt steht er, der Eine, ihn kenne ich, (und) das All erfüllt von dem Geiste (purusha). — v. 10. Was noch weiter (uttarataram) ist als dieser (die Welt füllende Geist, der Hira*n*yagarbha, Demiurgos), jenes Gestaltlose, Schmerzlose [anâmayam = nicht (wie doch der Hira*n*yagarbha es ist) von dem Schmerz des Werdens Berührte?], die, welche dies erkennen, unsterblich werden sie, die andern fallen dem Schmerz anheim. — v. 11. Er ist aller Mund, Kopf und Hals, er wohnt in dem Herzen (guhâ) aller Wesen, er erfüllt das All der Heilige, darum ist er allgegenwärtig (sarvagata*h*) der Selige (çiva*h*) *). — v. 12. Denn er ist gross, gewaltig, der Geist (purusha*h*), er der Beweger des Seins, beherrschend jene fleckenlose Seligkeit (çântim), er ist Licht, und unvergänglich. — v. 13. (kehrt IV, 17 wieder) Daumengross der innerseelische Geist (purushântarâtmâ, cf. Kâ*t*hak. p. 108, 5 u. 7) beständig im Herzen (h*r*idaye) der Menschen wohnt, durch das Herz, das Denken und das Wollen sich kundgebend (h*r*idâ manîshâ manasâ 'bhik*l*ipta*h*): die dieses wissen, unsterblich werden sie. — v. 14. 15. (der Beginn des Purushasûkta, s. im Verlauf) Der tausendköpfige Geist (purusha) mit tausend Augen, tausend Füssen, er, die Welt ganz umfassend, wohnt zehn Finger hoch (über dem Nabel, in dem Herzen). Der Geist (purusha) ist alles dieses (Seiende), und was gewesen ist und sein wird, und er ist der Herr der Unsterblichkeit und was durch Nahrung wächst(?). — v. 16. Ueberall hat er seine Hände und Fussenden, überall seine Augen, Haupt und Mund,

*) Dieser zweite Theil von v. 11 wird nach Wilson As. Res. XVI, 11 von den Çaiva eben so benutzt, wie v. 2.



überall alles Reine in der Welt deckend steht er. — v. 17. Allen Sinnen und Qualitäten Licht gebend, selbst ohne Sinne, gewaltig über Alles, der Herr, der Freund, in der neunthorigen Stadt verkörpert (s. Bhagavadg. 5, 13. MBh. XII, 7679. 8765) strebt der ha*n*sa (er, dem hansa gleich) hinaus, gewaltig über die ganze Welt, über Festes und Wandelndes. — v. 18. Ohne Hand und Fuss lauft und ergreift er, ohne Auge sieht er, hört ohne Ohr, er weiss alles Wissen, niemand aber ist, der ihn ergründe: ihn nennen sie den höchsten, grossen Geist. — v. 19. Feiner als das Feine, grösser als das Grosse ist er die Seele (âtman) ruhend in dem Herzen (guhâ) dieser Creatur (asya janto*h*): diesen Willensfreien (akratum), den Grossen, den Herrn durch Ruhe erschauend wird man kummerlos (eig. schaut ein Kummerloser). — v. 20. Ich kenne ihn diesen unvergänglichen, alten (purâ*n*am), die durch Hoheit allgegenwärtige Seele des Alls, welchen die Brahmasuchenden ewig nennen. —

Der vierte Adhyâya (in 22 Strophen, bis p. 118, 8) fährt in derselben Weise fort, lässt sich jedoch zugleich auch auf die Verbindung Gottes mit der mâyâ, der Natur oder the active wish of the deity (s. Wilson As. Res. 17, 212 ff.), ein; so heisst es v. 5 „die Eine, Ungeborne, die rothweissschwarze, die viele gleichgestaltete Geschöpfe schaffende belegt der Eine, Ungeborne (aja*h*) sich ergötzend, er verlässt sie die Genossene als andrer Ungeborner (? paramâtma fit Anq)" *). Es folgen hierauf die

*) Die Worte lauten: ajâm ekâm lohitaçuklak*r*ish*n*âm bahvî*h* prajâ*h* s*r*ijamânâ(*m*) sarûpâ*h* | ajo hy eko jushamâno 'nuçete, jahâty enâm bhuktabhogâm ajo 'nya*h* || Offenbar liegt hier ein Wortspiel in aja, ajâ, die sowohl „ungeboren" als „Bock, Ziege (pr. behend, agilis √ aj)" bedeuten können; so naht sich der Schöpfer als Bock der Natur, welche Ziegengestalt trägt, im V*r*ih. Âr. I, 4, 4 (Kâ*n*va). In dieser zweiten Auffassung ist nun die Uebersetzung folgende(?): „die eine rothweissschwarze Ziege, die viele gleichgestaltete Zicklein gebährt, belegt der eine Bock sich ergötzend; ihr der Genossenen naht

beiden ersten Verse von Mu*nd*aka 3, 1. Der achte Vers, welcher N*ri*sinha Tâpan. I, 4, 2. 5, 2 wiederkehrt, rühmt die Erkenntniss des Einen, als den wahren Gewinn der Veda, ohne welche dieselben nutzlos seien: *ri*co axare parame vyoman yasmin devâ adhi viçve nishedu*h* | yas ta*m* na veda kim *ri*câ karishyati ya etad vidus, ta ime samâsate || v. 9. Die Chandas, die Opfer, die Werke, die Bussen, was war und ist und was die Vedakundigen sagen, (stammt) aus ihm; der mit der mâyâ Vereinte (mâyĭ cod.!) schafft alles dieses und wird darin selbst anders, weil durch die mâyâ gebunden (tasmi*n*ç cânyo mâyayâ samniruddha*h*). — v. 10. Die mâyâ aber erkenne man als die prak*r*iti, den mit ihr Vereinten als den maheçvara (grossen Herrn, zugleich Name Çiva's), mit dessen Gliedern die ganze Welt erfüllt ist. — v. 11. Ihn, der über dem Entstehen (yoni) wacht, in welchem dies Alles zusammen- und ausfliesst, den Wunschverleihenden Herrn, den zu preisenden Gott erkennend, erlangt man wahre Ruhe. — v. 12 = III, 4. — v. 13. Ihm, der der Oberherr der Götter ist, in welchem die Welten Halt finden, der der Herr dieser Zweifüssler und Vierfüssler ist, diesem Gotte lasst uns Verehrung weihen. — Es folgen so noch acht Verse über die Hoheit des Einen, und darüber, dass der ihn Erkennende selige Ruhe erlange, die Fesseln des Todes und alle andern Fesseln zerschneide und unsterblich werde. Den Schluss macht ein aus Vâjas. S. 16, 16. und Taitt. S. IV, 5, 10, 3. *R*ik. I, 114, 8, mit den Lesarten der Vâjas. S. entlehnter Vers, den Colebrooke I, 141 übersetzt hat: o Rudra! hurt not our offspring and descendants: abridge not the period of our lives, destroy not our cows, kill not our horses, slay not our proud and irritable folks: because holding oblations we always pray to thee.

kein andrer Bock." Siehe über die Stelle und ihre Auffassung im Brahmasûtra Colebr. I, 348 auch Vedântas. p. 4. Comm. p. 50.

Der fünfte Adhyâya (in 14 Strophen, bis p. 121) behandelt weiter die Grösse und Allheit des Herrn, der Codex ist hier aber leider ganz besonders schlecht und verderbt; der erste Vers unterscheidet zwischen der vergänglichen avidyâ und der unsterblichen vidyâ, und zwischen dem Andern, der sie beide anschaut: der da (v. 2) über alle Entstehung (yoni) wacht und alle Gestalten, und der den nach eignem Wunsche erzeugten (? ichâprasutam coni. ex omni primum productum Anq.) Kapila gebar, mit seinen Kenntnissen trägt und als Erzeuger (causam productionis Anq.) anschaut (? *ishaprasutam* kapilam yas tu jajne, jnânair bibharti, jâmânam ca paçyet).

Es ist dies eine zu wichtige Stelle, Kapila's Name ist zu bedeutend, um mir nicht hier eine längere Digression zu seinen Gunsten zu gestatten. Kapila ist hiernach, um mit Anquetil's Worten zu reden, magna universalis anima, seu prima *entis* emanatio intellectiva, quâ, quidquid existit, productum est, und also gleichbedeutend mit Hira*n*yagarbha, Brahman (Mascul.). So sagt denn auch im MBh. XII, 13254 der bhagavân von sich selbst: vidyâsahâyavantam mâm âdityastham sanâtanam | kapilam prâhur âcâryâ*h* Sâ*n*khyâ niçcitaniçcayâ*h* || Man kann sich nun offenbar dies nicht anders erklären, als dadurch, dass die Schüler des Kapila, des Stifters der Sânkhyalehre (die Kâpilâ*h* s. XII, 11151. 82. 12218) denselben deificirt haben, wie dies denn auch MBh. XII, 13703 ausdrücklich gesagt wird: Sâ*n*khyasya vaktâ Kapila*h* paramarshi*h* *) sa ucyate | hira*n*yagarbho lokasya vettâ nânya*h* purâtana*h* || Den allmäligen Uebergang zeigen v. 9600—754, wo er dem Syûmaraçmi gegenüber seine Lehre vom tyâga, ân*r*iça*n*syam, und der ahi*n*sâ vertheidigt, v. 11783 und

*) Nach MBh. XII, 7889, s. Wilson Sânkhyak. p. 190, ist es Pancaçikha Kâpileya, des Âsuri Schüler, yam âhu*h* Kapilam Sânkhyâ*h* paramarshim prajâpatim.

12759, wo er *rishiçreshtha* und Vater des Çâlihotra *) heisst, v. 13718, wo er als der erste aller *Rishi* erscheint, die über den âtman gelehrt und Çâstra **) verfasst haben, endlich v. 13078, wo er unter den sieben mânasa-Söhnen des Brahman aufgezählt wird (s. auch Gaudapâda zur Sânkhyakâr. v. 1 bei Wilson), von wo die nächst weitere Stufe eben nur die sein kann, dass er selbst als Brahman, Hiranyagarbha gefasst wird. — Es giebt nun aber noch eine zweite Deificirung des Kapila, in welcher er nämlich als Vâsudeva erscheint, so in der Episode von dem Untergange der Söhne des Sagara im Râm. I, 41 Schl. und in der entsprechenden Stelle des MBh. III, 8880 ff., s. Burnouf Bhâgav. I. préf. p. CXVII—IX. Wenn nun nach Çankara dieser Kapila, s. Colebr. I, 349, zwar als mit dem im Veda ***) genannten identisch gesetzt, von dem Sânkhyalehrer aber getrennt wird, so ist daran sicher wohl nur der orthodoxe Hass gegen dessen Lehre Schuld, denn wenn es auch recht gut mehrere Kapila gegeben haben mag, so scheint doch der einzige Kapila, der zu einer Vergötterung Anlass geben konnte, eben der Sânkhyalehrer gewesen zu sein. In der angeführten Stelle des Râm. wird Kapila ausdrücklich als eine Verkörperung des Vâsudeva Mâdhava bezeichnet, in welcher derselbe beständig die Erde,

*) Çâlihotra (Wilson: a horse) heisst im Pancatantra 253, 23. 255, 4 ein Arzt oder Hippologe, von welchem ein çloka citirt wird (proktam bhagavatâ Çâlihotrena), wonach Affenfett gegen Brandwunden bei Pferden hilft.

**) Dem Kapiladeva wird auch eine smriti und eine (smriti-?) samhitâ zugeschrieben.

***) Ich habe bis jetzt im Veda noch keine Stelle gefunden, wo Kapila genannt würde, ausser eben die in der Çvetâçvatara-Up., welche Up. freilich auf den Namen Veda nur sehr dürftige Ansprüche hat, wenn sie auch im brahmasûtra und von Çankara dazu gerechnet wird. Auch in der (ebenfalls sehr späten) Ârsheya-Up. scheint er genannt zu werden, doch beruht dies nur auf der Variante des einen Mspts von Anquetil, s. Oupn. II, 386.

seine **geliebte Gattinn**, beschütze: im MBh. dagegen fehlt v. 8858 diese Angabe und wird er daselbst wiederholt munisattama, munipu*m*gava, purâ*n*a *r*ishisattama genannt, welchen v. 8880 die Muni „Vâsudeva" nennen (Wilson fasst die Stelle fälschlich umgekehrt auf), auch ist daselbst von seinem Erdbeschützerberufe nicht die Rede, vielmehr erscheint er daselbst höchstens als Beschützer des Opferrosses; in den Purâ*n*a wird Kapila dann ferner direkt als eine Avatâra des Vish*n*u bezeichnet, s. Wilson Sânkhyakâr. p. 188. 189. Wenn nun der Vâsudeva Mâdhava des Râmâya*n*a, eigentlich wohl ein Mâdhavaheld (s. oben p. 178) und Indrasohn *), offenbar daselbst ein Gegenstand göttlicher Verehrung ist, so verdankt er dies wohl seiner ursprünglichen Einheit mit seinem Vater Indra, dessen Stelle er hier vertritt: wenn er aber ferner sonst im MBh. als identisch mit dem K*r*ish*n*a **) Devakîputra erscheint, den wir in der Châandogya-Up. etc. als A*n*girasiden kennen gelernt haben (s. p. 190. 203), und auf welchen sich zuletzt in Folge äusserer Umstände (s. oben p. 400) die göttliche Verehrung alleinig concentrirte, so bleibt der Grund dieser Verschmelzung vorjetzt noch in geheimnissvollem Dunkel: für die Identification mit Kapila dagegen lässt sich ein, ob auch allerdings nicht völlig

*) Dies ist wohl die ursprüngliche Bedeutung des Namens Vâsudeva, als patronym. von Vasudeva „Gott der Vasu", welches, wie Vâsava, ein Name des Indra sein wird. Indra hat wie Jupiter manchen starken Helden der Sage nach gezeugt und Vâsudeva, Indrasohn, könnte danach vielleicht die allgemeine Bedeutung „Held" gehabt haben? so heisst Çiçupâla der Vâsudeva der Pu*nd*ra, MBh. II, 582. Lassen Indien I, 608 (dem Purâ*n*a nach ist er der Neffe des Vasudeva, s. Lassen I, 614) und die Jaina nennen (s. Hemac. v. 697) neun Vâsudeva unter ihren heiligen Personen, worauf allerdings nicht viel Gewicht zu legen ist.

**) Liegt vielleicht in den Worten des Râm. „die Erde, seine geliebte Gattinn" der Keim zu den späteren Sagen von Krish*n*a und seiner Râdhâ?

ausreichender, Grund darin finden, dass die Pancarâtralehre und die Lehre der Bhâgavata, in welchen die Verehrung des Vâsudeva gelehrt wird, eben hauptsächlich auf dem Sâṇkhya- (und Yoga-)systeme beruhen, wie sich aus der ganzen Darstellung derselben im 12ten Buche des MBh. ergiebt und speciell ganz ausdrücklich daselbst v. 13629 gesagt wird (evam *ekam* sânkhyayogam vedâraṇyakam eva ca | parasparâṇgâny etâni pancarâtram ca kathyate). So wie also in der Çvetâçvatara-Up., die doch im Ganzen dem Sânkhyasysteme folgt, Kapila mit dem von ihm gelehrten Hiraṇyagarbha identificirt worden ist, so mag er auch von den Anhängern der Pancarâtralehre, die hauptsächlich auf *seinen* Lehren fusst, mit ihrem Vâsudeva identificirt worden sein; die betreffende Stelle jener Episode im Râmâyaṇa gehört also einer Zeit an, in welcher die Pancarâtralehre schon bestand *). — Gehen wir nun aber weiter auf die Persönlichkeit des Kapila selbst los, so ergiebt sich zunächst, dass sein Name ihn dem Geschlechte der Aṇgirasiden zuzuweisen scheint, s. oben p. 216. 217, unter dessen (freilich von Viçvâmitra adoptirten) Gliedern wir z. B. auch Aitar. VII, 17 die Kâpileya-Bâbhravâḥ genannt finden; da nun nach MBh. XII, 7886. 89. 95—99. 983 Pancaçikha, der Schüler von Kapila's Schüler Âsuri, aus dem Geschlechte des Parâçara (MBh. XII, 11875), [welcher (ähnlich wie Yâjnavalkya im Vṛihad Âraṇy.) den Videhakönig Janaka über die Sânkhyalehre belehrte, so dass dieser alle seine andern Lehrer entliess], sowohl Kâpileya (von seiner Mutter Kapilâ) als auch Kapila heisst, so scheint es fast, als ob Kapila selbst auch ein Geschlechtsname sei. Wenn

*) Wenn Çankara in der Jnânabodhinî (p. 15. 16 in Bergstedts Ausgabe) Vâsudeva als Namen des avyayam nennt, so beruht dies wohl ebenfalls auf der Pancarâtralehre, s. noch Asiat. Res. 16, 11

wir nun ferner zwar den Namen des Âsuri *), des Schülers des Kapila, ziemlich häufig im Çatapatha Brâhma*n*a genannt finden, dem Kapila selbst dagegen niemals, wohl aber mehrmals einem Kâpya Pata*n*cala (und zwar als ziemlich gleichzeitig mit Janaka Vaideha) begegnen, so wird man dadurch unwillkürlich zu der schon oben p. 84 ausgesprochenen Vermuthung hingeführt, dass wir, zumal bei der Stellung, die jenem Kâpya Pata*n*cala nach den Erzählungen des V*r*ihad Âra*n*yaka in Bezug auf die Verbreitung der heiligen Wissenschaft gebührt, in ihm den Kapila zu suchen haben, der uns als der Gründer der Sânkhyalehre genannt wird. Wenn ich a. a. O. auch den Pâta*n*jali in ihm erkannt zu haben glaubte, so möchte ich diese Vermuthung jetzt dahin modificiren, dass Pâtanjali wohl regel-

*) Es frägt sich nun aber freilich ob dies derselbe Âsuri ist, als der Schüler des Kapila! In der Lehrerliste des V*r*ih. Âr. (Kâ*n*va) II, 6, 3. IV, 6, 3 erscheint Âsuri als Schüler eines Bhâradvâja I und Lehrer eines Aupa*j*andhani (resp. Aupa*c*andh.). VI, 5, 2 dagegen als Schüler des Yâjnavalkya und Lehrer eines Âsurâya*n*a, der seinerseits Lehrer eines Prâçnîputra I ist, der wiederum einen Âsurivâsin zum Schüler hat, wie dieser den Prâçnîputra II, während II, 6, 3 und IV, 6, 3 Âsurâya*n*a als Schüler des Traiva*n*i, des Schülers von Aupajandhani, genannt wird, und, *zugleich* mit Yâska, als Lehrer eines Jâtûkar*n*ya. Nach ga*n*a Taulvali ist Âsurâya*n*a von Âsuri abzuleiten (und den prâcya zugehörig), und bilden die Âsurâya*n*âs dem Cara*n*avyâha nach eine Unterabtheilung der Sâmaschule der Kauthuma, s. oben p. 61. — Die sechs Stellen im zweiten Buche des Çatapatha Brâhma*n*a, wo Âsuri genannt wird, nämlich 1, 4, 27 (getadelt neben Pâ*n*ci und Mâdhuki). 3, 1, 9. 4, 1, 12. 6, 1, 25. 33 3, 17 beziehen sich sämmtlich auf Fragen des Ceremoniells, nicht der Speculation, und ist es also allerdings zweifelhaft, ob dieser Âsuri identisch ist mit dem Schüler des Kapila, der indess nach MBh. XII, 7893 auch ish*t*asatre*n*a samp*r*ishta war. — Wenn Âsuri bei Wilson Sânkhyakâr. p. 87 als ein Synonym der buddhi erscheint, so ist es wohl gerathner mit Wilson darin eine allusion to some personification of intellect as the bride of the sage Âsuri zu denken, als das Wort von der alten Bedeutung von asura (medhas = ahura mazda, s. Benfey im Sâmaglossar unter medhas) herzuleiten?

recht als Patronymicum zu fassen ist, und somit einen Nachkommen des Pata*n*cala (über den Uebergang von c in j siehe p. 70 not.) bezeichnet, wie ja die Yogalehre selbst offenbar erst eine spätere Entwicklungsstufe des Sânkhyasystems gewesen ist. Ist nun sonach etwa wirklich Kapila nur Geschlechtsname und gleichbedeutend mit Kâpya, Kâpeya, so kann Kâmpîla, Kâmpilya (s. oben p. 183. 184. Lassen I, 601) vielleicht eine von Kapilâs gegründete Stadt bedeuten, jedenfalls aber bedeutet Kapilavastu „die Wohnung der oder des Kapila." Da nun Kapilavastu die Vaterstadt des Buddha ist, so erklärt sich hieraus zur Genüge die schon so lange bemerkte Aehnlichkeit der spekulativen Lehren des Buddhismus mit dem Sâ*n*khyasysteme des A*n*girasiden Kapila: war ja doch Buddha, auch der buddhistischen Sage nach, s. Burnouf Buddh. p. 382, ein Schüler von Bh*r*iguiden, die ja mit den A*n*girasiden in genauester Verbindung stehen. Da der Titel buddha offenbar ursprünglich der Sânkhyalehre angehört — denn er erscheint noch in den späteren Upanishaden*) des Atharvan (so in der N*r*isi*n*ha-Up. und bei Gau*d*apâda in der advaitopanishad und der alâtaçânti) und wird daselbst von Çankara als Synonym mit paramârthadarçin erklärt, s. auch MBh. XII, 8323. 9034. 9667. 10517. 11326—487. 687. 805, Wind. Çank. p. 127 (rationalis) — so ist Buddha wohl ursprünglich ganz einfach ein Sânkhyalehrer gewesen, der das Kapila-System praktisch anwendete, und, die spekulativen, esoterischen Lehren den Händen der Brâhma*n*a überlassend, die ethischen exoterischen Consequenzen zum Eigenthum des Volkes machte und sich dadurch den Heiligenschein gewann, der sich nach seinem Tode bis zur göttlichen Verehrung steigerte, ganz analog dem, wie ja Kapila selbst allmälig die göttliche

*) Schon im V*r*ih. Âr. I, 2, 21 M. 4, 10 K. erscheint pratyabudhyata in dem ganz entsprechenden Sinne.

Stufe auch bei den Brâhma*n*a erreicht hat. Wenn der Eine dieser Beiden ein Religionsstifter ward, der Andere zunächst blos ein philosophisches System gründete, so liegt der Grund wohl nicht sowohl in ihnen selbst, als vielmehr in den Personen, an welche Beide sich richteten, der eine an das Volk, der andre an die Gelehrten, und es wäre an und für sich sogar nicht unmöglich, dass Beide, Kapila und Buddha, ursprünglich eine Person waren, obwohl dies allerdings theils durch die Lebensverhältnisse Buddha's, theils durch die beregte Identität des Kapila mit Kâpya Pata*n*cala ziemlich unwahrscheinlich wird. Seltsam ist es übrigens immer, dass wir ausser der vielfach besprochenen Stelle im Râm. tom. III, p. 452 Seramp. noch nirgendwo eine Erwähnung Buddha's in brahmanischen Schriften gefunden haben. Freilich, unter welchem Namen soll man ihn vermuthen? denn die Namen, mit denen ihn seine Anhänger nennen, können doch hier nicht maassgebend sein *)!

Doch nun zurück zu unserm Texte. Die folgenden Verse schildern die Herrschaft des Einen, heiligen, verehrungswürdigen Gottes über das Gestalten und Wandeln der Dinge: die Götter und *R*ishi, die vormals dies erkannten, gingen ein in ihn und wurden unsterblich (te tanmayâ am*r*itâ vai babhûva*h*). Bei seinem Eintritt in die Wesen verkleinert er sich unendlich oder vergrössert sich je nach ihrem Maasse: er ist derselbe in dem

*) Sollte etwa der tapovana des Gautama Maharshi, Gautamâranya, der im Hitop. mehrfach (IV, 6. *) 10 etc.) genannt wird, auf Buddha's Hain zu beziehen sein? zu Gautama s. oben p. 180. Sollte nicht ferner in der Erzählung von dem nichtswürdigen Brâhma*n*a, MBh. XI, 6293—447, diesem mit Absicht der Name Gautama gegeben sein? enthalten v. 6425—29 etwa eine Anspielung auf die Reliquienverehrung der Gebeine Buddha's?

*) Die Hitop. IV, 6 erzählte Fabel kehrt ihrem wesentlichen Inhalte nach im MBh. XII, 4255 – 303 wieder, ohne dass daselbst der Hain als dem Gautama gehörig bezeichnet wird; sie ist übrigens wohl als die Grundlage des Mährchens von dem Fischer und seiner Frau, der Ilsebill, anzusehen, zumal wenn man dazu noch Pa*n*cat. V, 8 vergleicht.

Weibe, dem Manne, oder dem napunsaka (Eunuch? hermaphrodytus Anq.), nur der Name ändert sich je nach dem Körper, den er annimmt: je nach seinen Thaten richten sich dann je seine seine folgenden Gestalten. Ihn erkenne man, der ohne Anfang und Ende ist, den vielgestalteten Schöpfer der ganzen Welt, den einen Gott, Umfasser des Alls (IV, 14. 16), so wird man von allen Fesseln befreit.

Der sechste Adhyâya (in 25 Strophen) behandelt die absolute Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Einen. v. 1. Einige Weisen nennen es innere Kraft (svabhâvam), andere nennen es Zeit (kâla) *), die Thörichten, aber es ist die Grösse Gottes in der Welt, wodurch dieses Brahmarad (haec sphaera mundi) sich rollend dreht **). — v. 2. Denn er, durch welchen alles dies beständig geschützt wird, der in der Zeit Zeitlose, der alle Qualitäten vereinende, allwissende, durch ihn beherrscht wandelt sich dieses in Erde, Wasser, Feuer, Luft und Aether erscheinende Werk. — v. 7. Ihn, den höchsten Grossherrn der Herren (içvarâ*n*âm paramam maheçvaram) und ihn die höchste Gottheit der Gottheiten, den allerhöchsten Schützer der Schützer (patim patînâm) lasst uns erkennen Gott, den Herrn der Welt, den Preiswerthen. — v. 8. Nicht giebt es für ihn ein creatum noch ein creans (na tasya kâryam kara*n*am ca vidyate) ***), nicht wird ein ihm Gleicher oder Höherer erschaut: sein ist die höchste Kraft, verschieden wird sie (in der Erscheinung) beschrieben die von Natur ihm eigene, durch Wissen und Kraft wirkende †). —

*) Dies ist die Lehre der Xapa*n*aka, s. Wilson As. Res. XVI, 18.

**) devasyaisha mahimâ tu loke yenedam bhrâmyate brahmacakram |

***) Die monotheistische Lehre der ekântinas lautet ganz ähnlich (MBh. XII, 13606) esha lokavidhir dhîmân esha lokavisargak*r*it | akartâ caiva kartâ ca kâryam kâra*n*am eva ca || statt akartâ sollte man wol akart*r*ika*h* erwarten?

†) Citirt von Mahîdh. zu Vâj. S. V, 14.

v. 9. Nicht ist ein Schützer für ihn auf der Welt noch ein Herr noch ein Herrscher: er ist der Urgrund, der Oberherr der Oberherren der Kräfte, nicht ist für ihn ein Erzeuger, noch ein Oberherr (Wind. Çank. p. 132). — v. 11. Er ist der eine Gott in allen Wesen verborgen, der Erfüller des Alls, aller Wesen innere Seele, der Oberherr (Richter) der Thaten, alle Wesen bewohnend, der Zeuge, der Wissende, der Alleinige, Eigenschaftslose. — v. 12. Der Eine *) war der einzige Same der vielen selbst Handlungslosen (ni*h*kriyâ*n*âm), der sie vielfach wandelt: welche Weisen diesen in der Seele ruhenden [in sich (ipsis) selbst] erkennen, denen ist ewige Freude, nicht andern. — v. 13. Der Ewige der Ewigen, der Wissende der Wissenden, der Eine, welcher der Vielen Wünsche erfüllt, welche Weisen diesen etc. — v. 14 (fehlt bei Anquetil). „Dies ist dieses" so denken sie unbeschreiblich das höchste Glück: wie sollte ich dies erkennen, ob es leuchtet oder nicht leuchtet? **) — v. 15. Dieser Urgrund ist durch Sânkhya und Yoga (cum selouk et cognitione Anquetil) zu erfassen, Gott erkennend wird man frei von allen Fesseln. — v. 16 (Mu*nd*aka p. 121, 2 v. u.) Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Gestirn, nicht diese Blitze leuchten oder gar dies Feuer: ihm dem Leuchtenden leuchtet Alles nach, von seinem Licht ist alles dies erleuchtet. — v. 17. Ein hansa in der Mitte dieser Welt, er ist das Feuer, thronet in dem Wasser: ihn erkennend überschreitet man den Tod: kein andrer Pfad ist zum Wandeln. — v. 18. Er schafft Alles, weiss Alles, entstanden durch sich selbst, der in der Zeit Zeitlos ist und alle Eigenschaften spendet (cf. v. 2 u. MBh. XII, 11356), alles Wissen: er ist der Herr der

*) Hier wie V, 3 ekaiva für eka eva, s. oben p. 79 und Vâj. S. 12, 36, wo saushadhî*h* für sa oshadhî*h*.

**) (?) tad etad iti manyante nirdeçyam ('nird°?) parama*m* sukham | katham nu tad vijânîyâ*m* kim u bhâti (nnati cod.) na bhâti vâ ||

Natur (pradhâ*n*a) und der Einzelseele (xetrajna), vertheilt die Eigenschaften, und ist der Urheber der Auflösung, des Bestehens des Bindens der Welt. — v. 19. Er der aus sich selbst Bestehende (tanmaya*h* forma scientiae Anq.), Unsterbliche, als Herr bestehende (? magnitudine sua est Anq. îçasa*m*stha*h*), der allgegenwärtige Schützer der Welt, der da beständig diese Welt beherrscht, nicht giebt es einen andern Urheber zum Schauen (darçanâya, ad dandum mandatum Anq.). — v. 20. Der da den Brahman zuerst schuf (vidadhâti) und ihm die Veda übertrug, diesem Gotte, der durch die Erkenntniss meiner Seele mir offenbar wird (svâtmabuddhiprakâçam), nahe ich mich um Schutz, nach Erlösung begierig, — v. 21. dem Theillosen (Anq.), Unbewegten (ni*h*kriyam), Stillen, Tadellosen, Zeichenlosen, der höchsten Brücke zum Unsterblichen, dem wie ausgebranntes Feuer (Reinen). — v. 22. Wenn die Menschen wie ein Leder den Aether zusammenrollen werden, dann (d. i. nie) wird auch ohne Gott zu kennen des Schmerzes Ende möglich sein.

Die drei letzten Verse sind schon oben p. 420 mitgetheilt.

14. Porsch. Praçna, die zweite der bei Colebrooke (I, 94. 95) zum Atharva gerechneten Upanishad. p. 128—151. Fünf Capp., eigentlich drei Adhyâya mit sechs ka*nd*ikâ, die zweite und dritte sind aber hier vereinigt *). Die Praçna-Up. gehört zu den älteren Upanishaden des Atharvaveda, da sie die reine Vedântalehre vom âtman behandelt und dieselbe nicht zur Verherrlichung einer der Gestalten des Çiva oder Vish*n*u benutzt, also nicht sektarischen Zwecken dient. Sie ist, wie wir aus der Unterschrift von B beim zweiten Adhyâya sehen (ity Atharvaveda-Pippalâdaçâkhoktabrâhma*n*apraçnopanishat, dvitîyo 'dhyâya*h*) dem

*) Codices 1) A. Chamb. 130. 2) B. Text und Çankara's Commentar Chamb. 118 a. 3) I. Bergstedts Abschrift von E. I. H. 1726. 4) Bodleiana Wilson-coll. nr. 146 Çankara's Commentar und Glosse des Nârâya*n*a-Sarasvatî.



Brâhma*n*a der Atharva-Schule der Pippalâda entlehnt, und zwar, wie es scheint, dem Beginn desselben, da Çankara im Anfange seines Commentares folgende Worte braucht: mantroktasyârthasya vistarânuvâdîdam brâhma*n*am ârabhyate. Wie alle Upanishaden des Atharva trägt sie übrigens doch ein von den meisten Upanishaden der andern Veda merklich verschiedenes Gepräge, welches sie der äussersten Gränze der vedischen Literatur zuweist, und zwar giebt sich dies hier, wenn auch nicht in den Ideen, die ziemlich alterthümlich gehalten sind, aber in den Namen der den Dialog führenden Personen kund. Zwar lässt sich nicht beweisen, dass unter den hier genannten beiden Weisen Âçvalâyana und Kâtyâyana die beiden Sûtraverfasser resp. zum *R*ik und Yajus gemeint sind, da ja mehrere Personen diese nomina gentilicia geführt haben *), jedenfalls ist aber das Vorkommen dieser beiden Namen ein Beweis nachvedischer Zeit, in vedischen Schriften wird man sie vergebens suchen. — Der Name des Gârgya Sauryâya*n*in ferner veranlasst mich zu der Vermuthung, dass damals schon ein Garga sich als Astronom ausgezeichnet hatte, sei es nun derselbe, welcher als Verfasser eines Jyautisham (s. oben p. 6) und von Colebrooke II, 361. 410 (Lassen Indien I, 830) als Vorgänger des Varâha-Mihira genannt wird oder ein Andrer. Doch nun zum Texte selbst.

Sukeçan Bhâradvâja, Satyakâma Çaivya (s. oben p. 263 u. 214), Sauryâya*n*in Gârgya **), Kauçalya Âçvalâyana ***), Vai-

*) Für Kâtyâyana ist dies sicher, s. oben p. 228. und der Açvalâyana, der in der Kaivalya-Up. sich zu der Sekte der Rudraverehrer bekehren lässt, scheint ebenfalls von unserm Âçvalâyana hier, der der Brahmakundigste seiner Genossen genannt wird, verschieden.

**) sûryasyâpatyam Saurya*h*, tasyâpatyam Sauryâya*n*i*h*, chândasam Sauryâya*n*îti Çank. Mir scheint aber dieser Nom. regelrecht von S—*n*in, und dieses wieder von Sauryâya*n*a (= der sich mit dem ayana der Sonne beschäftigende) herzuleiten, wie Çâ*t*yâyanin, Khâ*d*âyanin.

***) Dieser Âçvalâyana *Kauçalya* (in dieser Periode nicht mehr Kau*s*alya)

darbhi *) Bhârgava, Kabandhin **) Kâtyâyana, diese einst, die dem brahman ergebenen, im brahman festen, strebten das höchste brahman (zu erkennen): „er wird uns alles dieses sagen", so denkend nahten sie sich Brennholz in den Händen dem ehrwürdigen Pippalâda *): zu ihnen sprach der *R*ishi: „weiter noch mit Kasteiung, Keuschheit und Glauben mögt ihr ein Jahr (als meine Schüler hier) weilen: nach Lust fragt ihr dann die Fragen: wenn wir (sie) wissen, werden wir euch Alles sagen."**

stammt wol von Açvala, dem Hotar des *Videha*königs Janaka s. oben p. 182. Ist er auch wirklich nicht der Verfasser der denselben Namen tragenden brâhma*n*a, âra*n*yaka und sûtra zum *R*ik (resp. deren Umarbeiter aus älteren Quellen), so wird dennoch auch deren Ursprung wol in dem Lande der Kosala-Videha zu suchen sein, da mir anderswo noch keine Açvala begegnet sind. Der Verfasser jener Werke war nach Sha*d*guruçishya Schüler des Çaunaka s. oben p. 102 bei Kuhn.

*) Vidarbhe*h* prabhava*h* Çank. Vidarbhi wird in Kâtyâyana's Anukrama*n*î zur Vâjas. S. als *R*ishi des nicht im *R*ik befindlichen Âprîliedes 20, 55—66 genannt. Vidarbhî-Kau*nd*inya (Ku*nd*ina ist die alte Hauptstadt von Vidarbh*a*) erscheint V*r*ih. II, 6, 3 Kâ*n*va als Lehre*r* des Gâlava und Schüler des Vatsanapât Bâbhrava, und Kau*nd*inya allein ist *R*ishi von Vâj. S. 20, 32, so wie dieser Name auch (neben Ku*nd*ina) unter den Grammatikern des Taittirîya-Yajus sich findet, s. oben p. 71. Roth zur Lit. p. 66, und einen der ersten Schüler Buddha's bezeichnet Burnouf Buddhism. p. 156. 530 (mit den Beinamen Vyâkara*n*a). Die Arier mögen damals also schon geraume Zeit im Besitze von Berar (s. Lassen Indien I, 177) gewesen sein: das Land selbst habe ich indess erst ein Mal in der vedischen Literatur erwähnt gefunden, im Namen seines Königs Bhîma Vaidarbha Ait. Br. 7, 34. Colebr. I, 47.

**) s. oben p. 217. 291. der Name Kabandhin K. erinnert übrigens an den wol synonymen Namen eines der Gegner Buddha's, des Kakuda K. s. Burnouf Buddh. p. 162.

***) Schon oben in der Maitrâya*n*î-Up. (s. p. 277. 278) glaubten wir dem Pippalâda als Lehrer eines Satyakâma (ob des Çaivya?) zu begegnen: er kehrt ferner als Lehrer in der Garbha-Up. wieder, und als Schüler des Atharvan in der Atharvaçikhâ-Up. Die Schule der Paippalâda ist später die bedeutendste unter den Atharvaschulen s. oben p. 296. Zu Pippalâda s. noch MBh. XII, 1596: ein Paippalâdi wird eb. 7201 genannt.

(Als das Jahr um war,) nahte sich ihm Kabandhin Kâtyâyana und frug: „Ehrwürdiger! woher entstehen wol diese Geschöpfe?" Ihm antwortete er: „Prajâpati war nach Geschöpfen begierig, er büsste sich kasteiend, darauf erzeugte (utpâdayate) er ein Paar, Stoff (rayim) und Hauch (prâ*n*am), „die beiden werden mir vielfach Geschöpfe bereiten" so denkend. Die Sonne nun ist der Hauch, Stoff ist der Mond: Stoff nun ist dies Alles, was mit oder ohne (groben, aber doch mit feinem) Körper, (mûrtam câmûrtam ca), drum ist der Körper (mûrti*h*) eben Stoff. Die Sonne denn, wenn sie aufgehend die östliche Himmelsgegend betritt, nimmt dadurch die östlichen Hauche (Lebensgeister, animantia Anq.) in ihre Strahlen auf; wenn sie die südliche, westliche, nördliche, untere, obere und die zwischen liegenden Himmelsgegenden betritt, dadurch nimmt sie alle Hauche in ihre Strahlen auf: so steigt sie als allen Menschen gemeinsamer (vaiçvânara, calor naturalis, ens comedens omne Anq.) allgestaltiger (quod omnis mundus ab eo figuram cepit Anq.) Hauch als Feuer auf: dies wird mit (folgender) *R*ic gesagt: „(sie erkannten) den allgestaltigen, (Alles in sich) einziehenden (hari*n*am), allwissenden, den höchsten Pfad (parâya*n*am), das eine Licht, den wärmenden: tausendstrahlig als hundertfach sich wandelnder Hauch der Geschöpfe steigt diese Sonne auf."

Das Jahr nun ist Prajâpati, es hat zwei Pfade (ayana) den südlichen und den nördlichen *) Welche Leute nun hier an die Opferwerke, als verrichtet, sich halten (ish*t*âpûrte [Dual.] k*r*itam ity upâsate), die erlangen (nach dem Tode) nur die mondliche Welt (s. oben p. 396), die kommen wieder zurück (sind der Wiedergeburt unterworfen): darum nun die Nachkommenschaftwünschenden *R*ishi den südlichen (Pfad) einschlagen (wenden sich nach dem auf dem südlichen Pfade stehenden Monde), denn

*) D. i. wo die Sonne im Süden oder im Norden steht.

dieser von den Pitar bewohnte (Mond) ist der Stoff. Auf dem nördlichen Pfade *) dagegen durch Kasteiung, Keuschheit, Glauben (çraddhâ), Wissen den âtman suchend erlangen sie die Sonne, dies ist nämlich der Hauche Aufenthalt, dies ist unvergänglich, freudvoll, der höchste Pfad, von da kommen sie nicht wieder zurück: so ist diese Abwehr (der blos auf die Werke Vertrauenden, von der Sonnenwelt nämlich: et inscii ad eum non perveniunt Anq.): dies sagt folgender Çloka: „fünffüssig zwölfgestaltig **) nennen sie den wasserspendenden Vater (des Alls) an der höchsten Hälfte des Himmels, andre dagegen nennen (dieses All) eingefügt auf das allweise sechsspeichige rollende Rad ***)."

Der Monat (luna Anq. mâsa*h*) ferner ist Prajâpati, Stoff ist die schwarze Hälfte, Hauch die weisse, darum diese *R*ishi opfern in der weissen Hälfte, andre in jener.

Tag und Nacht weiter ist Prajâpati, Hauch ist der Tag, Stoff die Nacht, den Hauch also vergeuden †) (siccum facit) die welche bei Tage mit einer Frau sich vereinen, ordnungsgemäss (brahmacaryam) ist es, wenn sie bei Nacht es thun ††).

Die Nahrung endlich ist Prajâpati, denn daraus entsteht der Samen, aus ihm werden alle Geschöpfe erzeugt.

*) s. V*r*ih. Âr. VI, 2, 15. 16 K. Bhagav. G. 8, 24—26. Lassen Indien I, 699 not.

**) fünf sind der Jahreszeiten, zwölf der Monate.

***) vicaxa*n*e saptacakre shalare: shalare bezieht sich auf die Sechszahl der Jahreszeiten s. Vâj. S. spec. I, 64. saptacakre erklärt Çankara durch sarpa*n*acakre satatam gatimati kâlâtmani. Eine zweite Hand hat saptacakre in saptahayarûpe*n*a cakre geändert: zu sapta in der Bedeutung „fortlaufend" wäre zu vergl. sapti s. Vâj. S. spec. II, 54. Auch Anquetil in der sehr prolixen Paraphrase dieser Stelle, die Windischmann p. 1300 wiedergegeben hat, weiss nichts von einer Siebenzahl.

†) praskandanti nirgamayanti çoshayanti vâ, svâtmano vichidyâpanayanti Çank.

††) Bei Anquetil ist hier eine dem Texte völlig fremde Reihe specieller Bestimmungen über den coitus aufgenommen.

Welche nun dies Prajâpatiwerk üben (prajâpativratam caranti s. Vedântas. Comm. p. 29) die erzeugen ein Paar (Sohn und Tochter), und für sie ist diese Brahmawelt (der Mond): welche aber Kasteiung und Keuschheit üben, in welchen Wahrheit wohnt, in welchen nicht Falsches *), Unwahres, nicht Trug (mâyâ!) sich findet, für die ist jene fehlerlose (virajah **) Brahmawelt (die Sonne)."

§. 2. Da frug ihn Bhârgava Vaidarbhi: „Ehrwürdiger! wie viele Götter (Sinne s. oben p. 402) tragen die Creatur? welche von ihnen erleuchten (beleben prakâçayante) sie? wer ferner ist der erste ***) von ihnen?" Ihm entgegnete er: „Der Aether, dieser glänzende (devah), Wind ferner, Feuer, Wasser, Erde, die Sprache, innerer Sinn (manas, Vorstellungskraft), Auge und Ohr, die sprachen laut (?prakâçya, in corpore lumen ut fecerunt Anq): „wir tragen stützend diesen Leib †)." Zu ihnen sprach der Erste (von ihnen, varishthah) der Hauch: „seid nicht thöricht: ich nur trage fünffach mich theilend, diesen Leib, ihn stützend": sie glaubten es nicht: stolz fuhr er heraus empor: als er herausfuhr, thaten so auch alle die andern, und als er darin blieb, blieben auch alle: gleich wie die Bienen (maxikâh) ihrem herausfliegenden Könige (madhukararâjânam) alle nachfliegen, wenn er darin bleibt, alle darin bleiben, ebenso thaten Stimme, innerer Sinn, Auge und Ohr: erfreut priesen sie den Hauch also ††): „1. Er

*) Auch hier finden sich bei Anquetil mehre dem Texte nicht angehörige Bestimmungen über erlaubte Unwahrheiten eingeschoben.

**) virajah çuddha, na candrabrahmalokavad rajasvalo vriddhixayâdiyuktah Çank.

***) varishtah eligendus: dies Wort entspricht wol auch etymologisch dem ἄριστος und unserm erst, engl. first, varîyas also dem ἀρείων?

†) vânam eig. Röhre. Eine Glosse in A erklärt es durch „çarîram", Çankara durch kâryakâranasamghâtam. Ueber den so häufig sich findenden Wettstreit der Sinne s. oben p. 388.

††) Die folgende Stelle ist zum Theil im Çloka, zum Theil nicht auf ein Maass zurückzubringen, wie das ja auch sonst in den Upanishaden gewöhnlich ist.

brennt als Feuer, er ist die Sonne, er der Regen der reiche (parjanyo maghavân), er der Wind, er ist Erde, Stoff, Gott, Seiendes und Nicht-seiendes, und was unsterblich ist. — 2. Wie die Speichen in der Radesnabe, ist im Hauche Alles festgefügt, die *R*ik, die Yajus, die Sâman, Opfer, Xatram und Brahma (= die Xatriya und Brâhma*n*a s. Vâj. S. spec. II, 53. 116). — 3. Als Prajâpati wirkst du im Embryo, du eben wirst wieder geboren, dir, o Hauch, bringen diese Geschöpfe Nahrung, der du in ihnen mit den (andern) Hauchen (den Sinnen, caxurâdibhi*h*) weilest. — 4. Du bist der beste Bote (vahnitama*h*) der Götter, der Pitar erste Nahrung *), der *R*ishi wahrer Wandel, der Atharvan (nämlich) und der A*n*giras **), bist du. — 5. Indra bist du, o Hauch, an Kraft, du bist Rudra, der Beschützer (Vish*n*u bist du): du wandelst in der Luft als Sonne, du der Lichter Herr. — 6. Wann du regnest, dann freuen sich diese deine Geschöpfe, o Hauch! „nach Wunsch wird Nahrung werden," so denkend. — 7. Vrâtya ***) (von selbst rein) bist du o Hauch, (bist)

*) pit*rî**n**â**m* prathamâ svadhâ: nândîmukhe çrâddhe yâ sâ pit*r*ibhyo dîyate svadhâ annam, sâ devapradânam apexya prathamâ bhavati, tasyâ api pit*r*ibhya*h* prâpayitâ tvam evety artha*h* | Çankara. Svadhâ ist ursprünglich die selbständige *Objekti*virung (das sich selbst Setzen) des brahman, daher das Wort später die Bedeutung Stoff, Nahrung erhalten hat. Etymologisch scheint es mit ἔθος (anderes Affix), Sitte identisch.

**) *r*ishî*n*âm caxurâdînâm (atharvâ*n*girasâm) a*n*girasâm a*n*garasabhûtânâm (s. Chândogya III, 2) atharva*n*âm teshâm eva prâ*n*o vâ atharvâ iti çrute*h*, satyam caritam avitatham cesh*t*itam dehadhâra*n*âdyupakâralaxa*n*am tvam evâsi | Çank. daher Anq. et custoditos habens omnes sensus in corporibus tu es, et in toto corpore principale etiam tu es.

***) vrâtyas tvam asi: prathamajatvâd anyasya samskartur abhâvâd asa*m*skr*i*to vrâtyas tvam, svabhâvata eva çuddha ity abhiprâya*h* | Çank. tu sine patre et matre es: et tu sine collectione operum purorum es. Anqu. So erklärt denn auch Anquetil I, 9 Vrat durch persona universalis. — Die Identification des höchsten Wesens mit dem Vrâtya hat sich nun aber im Atharva V. auch noch auf ganz

Ekarshi *) der Verzehrer des Alls, des Seienden Herr (satpati*h*). Wir sind die Geber der Nahrung. Du bist der Vater des Windes **) (mâtariçvana*h*). — 8. Welcher Leib (Theil) von dir in der Sprache weilt, in dem Ohr, dem Auge und welcher in dem innern Sinn entfaltet ist, mache den günstig (stet), geh nicht heraus! — 9. Dies Alles ist in der Gewalt des Hauches, was

specielle Punkte erstreckt, wie den ush*n*îsha, pratoda, vipatha, Mâgadha s. oben p. 139 (auf die einzelnen Sâma möchte ich nicht dasselbe Gewicht legen, wie Aufrecht, da sie bei allen dergl. Allegorieen wiederkehren). Wenn nun die von uns oben p. 295 vorgeschlagene Auffassung der Worte bei Manu richtig wäre, dass nämlich die çrutaya*h* Atharvâ*n*girasya*h* den dvija d. i. den Brâhmanen feindlich sind, so könnte sich beim Hinblick auf die Verherrlichung des Vrâtya in der Atharva S. die Vermuthung darbieten, dass diese etwa ursprünglich den nicht-brâhmanisch lebenden Âriern (den anârya, adîxita) angehört habe, also den vrâtînânâm (yaudhânâm) putrâ anûcânâ*h*, die wir oben p. 51. aus Lâtyâyana VIII, 5 kennen gelernt haben: sie wäre etwa in einer Zeit entstanden, in welcher die vrâtya und die brâhma*n*a (s. p. 188) in Kampf und Feindschaft mit einander lebten: später als die Erinnerung an den Ursprung der Lieder bei dem weiter östlich gewanderten Volke sich verdunkelt hätte, seien auch auch sie in die Reihe der heiligen Schriften getreten, und hätten wie diese sich weiter entwickelt und neue Sprossen getrieben. Mir scheint jedoch nunmehr Kullûka's Auffassung der Worte bei Manu „ohne zu zögern wende er die çr. ath. an", bei welcher allerdings das iti ganz unübersetzt bleibt, doch trotz dieser grammatischen Schwierigkeit vorzuziehen, weil nur so der darauf folgende Vers einen genügenden Sinn erhält, und weil es mir doch ferner auch *sehr* bedenklich erscheint, einen solchen antibrâhmanischen Gebrauch der çr. ath. noch in der Zeit des mânavam dharmaçâstram anzunehmen. Man wird also für eine dergl. Vermuthung, dass die Atharvalieder ursprünglich etwa den Vrâtya angehört haben, sich wenigstens nicht auf die Stelle bei Manu stützen können.

*) eka*r*ishi*h* A. I. âtharva*n*ânâm prasiddha ekarshinâmâ 'gni*h* | Çank. ignis magnus, id est color naturalis totius munhi tu es Anq. s. auch V*r*ih. Âr. II, 6, 3 (eka*r*ishi). IV, 6, 3 (ekarshi).

**) pitâ tvam mâtariçvana*h* oder mâtariçva na*h* „du bist unser Vater, o Mâtariçvan (°çva für °çvan)!" doch zieht auch Çankara die erste Erklärung vor. Pater mater tu es Anq.! Zu Mâtariçvan s. oben p. 416.

in dem Dreihimmel weilt: wie eine Mutter die Söhne schütze (uns) und gieb uns Heil (çrîçca statt çriyaçca) und Einsicht."

2, 1. Da frug ihn Kauçalya Âçvalâyana: „Ehrwürdiger! woher entsteht dieser Hauch? wie kommt er in diesen Leib? oder sich theilend wie weilt er? wodurch geht er heraus? wie trägt er (abhidhatte, dhârayati) das Aüssere: wie das Seelische (adhyatmam)?" Ihm antwortete er „du frägst gewaltige Fragen! doch du bist sehr brahmasuchend (brahmish*t*ha*h*), darum sage ich (es) dir. Aus dem âtman entsteht dieser Hauch: wie der Schatten hier am Menschen, so wird an jenem dies entfaltet (âtatam), durch den Willen *) kommt er hier in den Körper. Wie ein König die Beamten beauftragt „diese oder jene Grâma (Dörfer) verwalte" so sprechend, ebenso dieser Hauch die übrigen Hauche, jeden für sich, anstellt: für After und Schaam den Abhauch (apâna): in Auge und Ohr nebst Mund und Nase weilt der Hauch (prâ*n*a) selbst, in der Mitte aber (im Leibe, zwischen Hauch und Abhauch) ist der Zusammenhauch (samâna), denn er führt zusammen (verarbeitet) diese (in das innere Feuer des Magens) geopferte (genossene) Nahrung, von ihm aus werden diese sieben Strahlen **) (genährt, ambo oculi et ambae aures et ambo foramina nasi et os Anq.). Im Herzen (h*r*idi) nun wohnt die Seele (esha âtmâ, der Geniesser), darin (im Herzen) sind hundert ein Röhren (Hauptadern: nâ*d*î Röhre von na*d*a Rohr), jede von diesen hat hunderte (von Abadern), von diesen wieder jede 72000 Zweigadern ***), in ihnen wirkt der Durchhauch (vyâna):

*) ?mano*kr*itena A sec. manu. B. manov*r*itena I. manok*r*ittena A prima manu. manov*r*ittena coniicio: manok*r*itena (!) mana*h*sa*m*kalpechâ dinishpannakarmanimittam | Çank. cum volitione cordis Anq.

**) tasmâd etâ*h* saptâ 'rcisho bhavanti: çîrsha*n*yaprâ*n*advârâ darçanaçrava*n*âdilaxa*n*arûpâdivishayaprakâçâ ity abhiprâya*h* | Çank.

***) ?atraitad ekaçatam (ekottaraçatam) nâ*d*înâm (cf. V*r*ih. Âr. IV, 2, 3. 3, 20 Kâ*n*va), tâsâm çatam çatam ekaikasyâ (nâ*d*yâ



durch eine (jener Adern ferner, die sushumnâ heisst), emporsteigend führt der **Aushauch** (beim Tode) für Reines zur reinen Welt, für Böses zur bösen, für Beides zur Menschenwelt. — Die Sonne *) nun ist der äussere **Hauch**, denn sie steigt auf, dem im Auge befindlichen Hauche beistehend (ohne sie sieht er nichts): die Gottheit, die in der Erde ist, waltet des Menschen **Abhauch** stützend (an sich ziehend, sonst würde er von der Erde fortfallen): die Luft (âkâçah) **), die dazwischen ist, ist der **Zusammenhauch** (gleicht demselben durch ihre Zwischenlage): der Wind ist der **Durchhauch**: das Feuer (Tejas, ignis Anq.) endlich ist der **Aushauch**, darum der, dessen Feuer matt wird, mit den zur Wiedergebrrt (punarbhavam, zunächst zum Tode) in dem innern Sinne (manasi) sich sammelnden Sinnen (s. Colebr. I, 374), mit *dem* Gedanken, dessen er (im Leben) gedacht hat, sich in den Hauch (prâna) zurückzieht, der Hauch mit dem Feuer (dem Aushauche) vereinigt (d. i. durch denselben) führt mit der Seele (d. i. die Seele, den Geniesser) zu der erstrebten (verdienten) Welt.

Wer *also* wissend den Hauch kennt, nicht verderben dessen

bhedah, punar api) **dvâsaptatir dvâsaptatih pratiçâkhânâdîsahasrâni**: das *zweite dvâsaptatih* fehlt in I. A. B. und bei Anquetil, ist dagegen in A. und B. (sowohl im Text als im Commentare) am Rande zugefügt [im Commentar steht noch von zweiter Hand am Rande, später gelb überstrichen, die Zusammenzählung (also 101 × 100 × 72000 = 727,200,000) seltsamer Weise so angegeben: dvâsaptatikotayo (720,000,000) dvâsaptatilaxanadaçasahasram ca (720,000) çatadvayam ekâceti (= 720,720,201) militvâ bhavanti!], wahrscheinlich ist es aber eine *spätere* Zugabe, so dass die Gesammtzahl der Adern nur 72000 ist, wie Anquetil auch übersetzt hat; so auch Vrih. Ârany. II, 1, 19 Kânva. Yâjnavalkya III, 108. — Mahîdh. zu Vâj. S. 15, 6 nimmt 72 nâdî an.

*) Für den Mikrokosmus wird im Makrokosmus das entsprechende Substrat gesucht.

**) âkâçastho vâyur âkâça ucyate mancasthavat | Çank. âkâça steht hier für antarixa.

Nachkommen, er wird unsterblich: dies sagt folgender Çloka: „Die Entstehung *) des Hauches, seine Herbeikunft (in den Körper âyâtim, âgamanam Ç. τὸ intrare Anq.) sein Weilen (in ihm), seine Hoheit und das Seelische (adhyâtmam) desselben fünffach erkannt habend, erlangt man das Unsterbliche."

§. 2. Da frug ihn Sauryâyanin Gârgya: „Ehrwürdiger! welche sind es, die in diesem Menschen schlafen? in ihm wachen? welcher Gott (devah = Sinn) in ihm sieht die Träume (svapnân)? wessen ist diese Lust (die sushupti)? worin wol sind alle (seine Sinnes-Kräfte) Halt findend?" Ihm antwortete er: „Gleichwie, o Gârgya! die Strahlen der untergehenden Sonne alle sich in diesem Flammenkreise vereinigen, und beim Aufgange wieder ausstrahlen, ebenso wird (beim Schlafen) alles dies (alle Sinne) in dem höchsten Sinne, dem innern Sinne, (pare deve, manasi,) vereinigt, drum hört der Mensch dann nicht **), sieht nicht, riecht nicht, schmeckt nicht, fühlt nicht, spricht nicht nimmt nicht, übt nicht Wollust, entleert sich nicht ***) „er schläft," so sagt man. — Nur die Hauchesfeuer (s. Windischm. Çank. p. 171.) wachen in dieser (neunthorigen) Stadt (dem Leibe): Der

*) utpattim âyâtim (I. âyatim A 2. B. âyattim A 1.) sthânam vibhutvam caiva pancadhâ | adhyâtmam caiva prânasya vijnâyâ 'mritam açnute || Çankara lässt pancadhâ aus, und scheint dafür vâhyam ca zu lesen: vibhutvam svâmyam samrâd iva prânavrittibhedânâm sthâpanam vâhyam âdityarûpenâdhy âtmam caiva caxurâdyâkârenâ 'bhidhânam vijnâyaiva prânam amritam açnute | Anq. dagegen sagt: quisquis has quinque qualitates τοῦ prân scit —.

**) s. Windischmann p. 1310 und MBh. XII, 11384. 84 die ähnliche Beschreibung des yukta.

***) na visrijate na pâyate: nur der Comm. liesst pâyate, A. B (im Text) dagegen yâyate, und I prima manu naipâyate, sec. m. neyâyate: et excrementum et urinam non facit Anq. Ich kenne keine Bedeutung der √pâ oder √pai (to dry, to wither), die hierher passte doch ist wol pâyu, pâyya (vile) zu vergleichen.

Abhauch nämlich ist das Gârhapatyafeuer *): der **Durchhauch** ist das südliche Feuer **): weil es aus dem Gârhapatya entnommen wird, ist (durch das ähnliche Entnehmen aus dem apâna) der **Hauch** (prâ*n*a) das Âhavanîyafeuer: weil er dieses Aus- und Einathmen als zwei Opfergaben (im Leibe als dem Feuer) zusammenführt ***), ist der **Zusammenhauch** Dieser (d. i. der Hotar): der innere Sinn (manas) nun ist der Opfrer †) (gleich ihm wachend): des Opfers Frucht ist der **Aushauch**, der führt diesen Opfernden (den innern Sinn) täglich (sushuptikâle durch die sushum*n*â emporsteigend) zum brahma (neutr.), da geniesst dieser Gott [der innere Sinn ††)] im Traume (svapna) Hoheit: was er irgend (wachend) gesehen, sieht er wieder, was er gehört, hört er wieder, was er je in den verschiedenen Gegenden und Himmelsstrichen genossen, das geniesst er wieder und wieder, Gesehenes und Nicht-gesehenes, Gehörtes und Nicht-gehörtes, Genossenes und Nicht-genossenes, Seiendes und Nicht-seiendes, alles sieht er, alles (werdend, sarva*h*, omne ipse factus Anq.) sieht er. Wenn er dann aber von dem Feuer †††) überwältigt

*) wie beim agnihotram das âhavanîyafeuer aus dem gârhapatya genommen wird, so suptasyâ 'pânavr*i*tte*h* pra*n*îta iva prâ*n*o mukhanâsikâbhyâm sa*m*carati | Çank.

**) weil er hr*i*dayâd daxi*n*asushiradvâre*n*a nirgamâd wie dieses an die südliche Gegend gebunden ist.

***) sama*m* nayati: verarbeitet, verzehrt: samam sâmyena çarîrasthitibhâvâya | Çank.

†) ataç ca vidusha*h* svâpo 'py agnihotrahavanam eva, tasmâd vidvân nâ 'karmîty evam mantavya ity abhiprâya*h*, sarvadâ sarvâ*n*i bhûtâni vicintya svapata iti Vâjasaneyake | Çank. s. oben p. 405. Kaush. 2, 4.

††) xetrajna*h*, dagegen weiter unten mana-âkhyo deva*h* | Çank. jîvâtman Anqu.

†††) sa yadâ tejasâ 'bhibhûto bhavati: yadâ saure*n*a pittâkhyena tejasâ nâ*d*îçayena sarvato 'bhibhûto bhavati tiraskr*i*tavâsanâdvâro bhavati, tadâ saha kara*n*air manaso raçmayo hridy upasamhr*i*tâ bhavanti | Çank. tempore quo cor in venam illam, quae purîtat

wird, dann sieht dieser Gott (der innere Sinn) keine Träume *), denn nun ist in diesem Körper jene Lust (der sushupti). — Gleichwie, o Lieber (somya)! die Vögel nach dem Baume hinfliegen, wo sie ihr Nest haben, so hat alles dieses seinen Halt im höchsten ätman — Erde und Erdestoff (p*r*ithivîmâtrâ ca terra non composita et composita Anq.), Wasser und Wasserstoff (*âpo*mâtrâ ca), Feuer und Feuerstoff (tejomâtrâ ca), Luft und Luftstoff (vâyumâtrâ ca), Aether und Aetherstoff (âkâçamâtrâ ca; bhûtâkâça und h*r*idâkâça Anq.), so wie alle die verschiedenen leiblichen und geistigen Kräfte und Werkzeuge: Auge, Ohr, Geruch, Geschmack, Haut, Sprache, Hände, Füsse, After, Schaam, innerer Sinn, Erkenntniss (buddhi), Selbstbeziehung (aha*m*kâra = anta*h*kara*n*am), Denken, Glanz [tejas**)], Hauch, nebst den entsprechenden Gegenständen, worauf sie sich beziehen: Sehbares, Hörbares, Riechbares, Schmeckbares, Fühlbares, Sprechbares, Gebbares, Gehbares, Entleerbares, Gegenstand der Wollust, der Vorstellung, Erkenntniss, Selbstbeziehung, des Denkens, des Glanzes, der Erhaltung: denn er ist es, der da sieht, berührt, hört, riecht, schmeckt, vorstellt (mantâ), erkennt, handelt, er ist Wissensseelig (vijnânâtmâ, forma scientiae), der Geist (purusha*h*): er wieder findet Halt in dem höchsten unvergänglichen âtman, er vereinigt sich damit ***): wer nun dieses Schattenlose, Körper-

nominatur et ex qua bilis producta fit, venit et viam τοῦ effundere bilem obturatam facit Anq.

*) nam cor illam venam, quae via volitionis est, in illo tempore ligat, et quoniam via volitionis obturata est, somnium non videt Anq.

**) zum zweiten Male: vorher als Element.

***) Die Worte sa pare'xara âtmani sampratish*t*hate, param evâxaram pratipadyate fehlen in AB (Text und Comm.), sie stehen nur in I und sind möglicher Weise ein späterer Zusatz, der durch die folgenden Worte postulirt schien, damit eben zwischen dem in der Erscheinung seienden (jîv) âtman und dem ganz von der Erscheinung getrennten (param)âtman unterschieden würde.

lose, Farblose (alohitam), Glänzende, Unvergängliche erkennt, der wird allwissend, Alles (seiend, sa sarvajna*h* sarvo bhavati). Dies sagt folgender Çloka: „in welchem der Wissensseelige (vijnânâtmâ = jîvâtmâ) sammt allen Göttern (devai*h*, sensus Anq. agnyâdaya*h* Çank.), die Hauche (caxurâdaya*h* Çank.) und die Stoffe (bhûtâni, elementa A.) Halt finden, wer dieses Unvergängliche erkennt, o Lieber, der alleswissend durchdrang das All."

3, 1 (s. Colebr. I, 344). Da frug ihn Çaivya Satyakâma: „wer, o Ehrwürdiger! unter den Menschen bis zu seinem Tode über den Laut om (omkâram) nachsänne, welche Welt gewinnt er wohl dafür?" Er antwortete ihm: „der Laut om, o Satyakâma! ist sowohl das hohe (universale) als das davon verschiedene (particulare Anq.) Brahma*), darum der (also) Wissende durch jenes Mittel (omkârâbhidhyânena nämlich) eines von beiden erreicht. (Es findet dabei folgende Stufenfolge statt:) Wenn er über den Laut om seinem ersten Theile nach (ekamâtram, den Buchstaben a) nachsinnt, dann er, dadurch erleuchtet (tena samvedita*h*), schnell in die Erde eingeht (jagatyâm abhisampadyate), die *R*ik führen ihn zur Menschenwelt ein, da geniesst er dann, auf Kasteiung, Keuschheit und Glauben bedacht, Hoheit. Wenn er aber durch den seinen beiden ersten Theilen nach (a + u) erkannten Laut om in den inneren Sinn eingeht (atha yadi dvimâtre*n*a manasi sampadyate), so wird er (gestorben) durch die Yajus in die Luft geführt zur Mondeswelt, und daselbst Hoheit genossen habend kehrt er dann wieder zurück (wird wieder ge-

*) etad vai para*m* câpara*m* ca brahma yad o*m*kâra*h*: aparam ist wohl „das nicht param seiende," oder soll man es als Pronomen fassen „das andere"? zu vergl. ist im Anfang der Mu*nd*aka die parâ caivâparâ ca vidyâ: die Ausdrücke höher und geringer wollen nicht recht passen. — Der Laut om repräsentirt die ewige Bejahung, die ewige Position, also zugleich das ruhende wie das schöpferische brahman, den paramâtman wie den jîvâtman.

boren). Wer nun ferner über jenen höchsten Geist (purusha) mit dem dreitheiligen Worte (axarena) om (a + u + m) nachsinnt, der wird, in den Glanz, in die Sonne gekleidet, durch die Sâman [zur Sonnenwelt hinaufgeführt und daselbst Hoheit genossen habend, kehrt er dann wieder zurück (wird wieder geboren). Wer nun endlich über jenen höchsten Geist mit dem (ganzen) viertehalbtheiligen Worte om nachsinnt, der wird, in den höchsten Glanz gekleidet durch die Atharvan], ebenso wie die Schlange ihrer Haut, so er der Sünden entledigt, zur Brahmawelt (des Brahman mascul., Hiranyagarbha) hinaufgeführt*): er erschaut den über diesen erhabenen Complex aller Seelen (den Hiranyagarbha) selbst noch erhabenen, in den Leibern weilenden Geist (den paramât-

*) So lautet der Text in I. bei Anquetil und in A von erster Hand; B dagegen (Text wie Commentar) lassen die oben durch [] eingeklammerten (und in A von zweiter Hand überstrichenen) Worte, welche sich auf das viertehalbtheilige om und auf die Atharvan beziehen, aus. Die Frage nun, ob dieselben ursprünglich zum Texte gehört haben, oder erst später zugefügt worden sind, ist äusserst schwierig zu entscheiden. Jedenfalls vermisst man in einer Upanishad des Atharvan bei einer Erwähnung der Veda ungern den Atharva selbst, auch ist der Laut om in den Up. gewöhnlich als 3½ mâtrâ (ausser a + u + m noch den vindu) habend dargestellt. Die beiden am Schluss citirten Verse endlich, in welchen nur die drei mâtrâ und nur die drei Veda genannt werden, könnte man vielleicht als Grund anführen, weshalb später dieser vorhergehende Satz ausgefallen sei; auf der andern Seite aber könnte man freilich daraus auch den umgekehrten Schluss ziehen und daraus folgern, dass dieser Satz eben gar nicht vorhergegangen sei, wie dann weiter für die Nicht-ursprünglichkeit desselben der Umstand spricht, dass oben p. 443 der sûryaloka ausdrücklich von Pippalâda als derjenige bezeichnet ward, von welchem keine Rückkehr statt finde, und man doch nicht leicht in demselben Schriftchen einen direkten Widerspruch der Lehren annehmen darf. Ich möchte die Stelle daher für einen späteren Zusatz derer halten, die eben die Erwähnung der halben mâtrâ und des Atharvan ungern vermissten. Auf einen ähnlichen Fall hat Windischm. Çank. p. 97 aufmerksam gemacht, s. auch oben p. 302.

man) *). Dies sagen folgende beide Çloka: „die drei dem Tode unterworfnen **) Theile (a + u + m) werden beim Sinne angewendet, theils mit einander verbunden oder einzeln; wenn die drei Thätigkeiten, die äussere, die innere und die mittlere [d. i. die laute, die nur geistig geschehene und die gemurmelte Aussprache Anq. ***)] richtig ausgeübt werden, zittert der Kundige nicht (wieder vor irgend etwas). — Durch die *R*ic diese Welt, durch die Yajus die Luft, durch die Sâman das, was die Weisen erkennen (die dritte Welt), diese (Dreiwelt) erlangt durch den Laut om als Mittel der Wissende, (und) jenes (brahman), welches ruhig ist, ohne Alter und Tod und Furcht, erhaben und der höchste Pfad."

§. 2. Da frug ihn Sukeçan Bhâradvâja: „Ehrwürdiger! Hira*n*yanâbha, der Koçalâprinz †) (Kauçalyo râjaputra*h*) zu mir

*) sa etasmâj jîvaghanât parât param purîçayam (B Comm. purĭçayam B Text. A. I.) purusham îxate: et ex illo loco, ad congregationem animarum ut pervenit, animam animarum, quae omnia corpora replet, videt, id est Ens universale fit: Das Schauen Gottes ist ja auch im Christenthum die höchste Stufe der Seligkeit.

**) tisro mâtrâ m*r*ityumatya*h*; Anq. sagt im Gegentheil: mors super illis occupationem non potest facere: dem muss wohl eine andere Lesart zu Grunde liegen?

***) Çankara dagegen versteht die drei Thätigkeiten (kriyâ) vom Wachen, Träumen und Schlafen, was mir ganz unpassend scheint.

†) Koçalâyâm bhava*h* | Çank. Dieser Hira*n*yanâbha mag vielleicht derselbe sein, den die Purâ*n*a als den 18ten Nachfolger des Râma in Ayodhyâ und als Schüler des Sâmalehrers Jaimini oder eines Enkels desselben angeben, s. Lassen Indien I, Anhang p. XII not. Colebr. I, 17. Wenn sie hinzufügen, dass er Lehrer des Yâjnavalkya gewesen sei, so ist dies eins der gewöhnlichen ὑστερονπρωτερον, da ja Yâjnavalkya als Lehrer Janaka's, des Schwiegervaters des Râma betrachtet wird, und überdem auch älter ist als Jaimini (wenn nämlich der angebliche Sâmalehrer und der Verfasser des mîmânsâ-sûtra eine Person sind), der ja für sein sûtra das ganze Çatap. Brâhma*n*a als Vorlage gehabt haben muss. Ueber einen andern Hirâ*n*yanâbta s. oben p. 182 und noch ein andrer wird MBh. XII, 1042 als Sohn des S*r*injaya Çvaitya genannt. — Obige Erzählung

kommend frug diese Frage: „kennst du den sechszehntheiligen *) Geist, o Bhâradvâja?" Ich sprach zu dem Jüngling: „nicht weiss ich ihn, denn wenn ich ihn wüsste, wie sollte ich ihn dir nicht sagen! der aber verdorrt mit der Wurzel, der Unwahres redet, darum darf ich nicht Unwahres reden." Er schweigend den Wagen bestieg und zog fort. Ich frage dich nun nach diesem Geiste: „wo ist er?" Er antwortete ihm: „Mitten hier im Körper **), o Lieber, ist der Geist, in welchem diese sechszehn Theile sich entfalten (prabhavanti). Er (der paramâtman) überlegte (vor der Schöpfung): „bei was, wenn es herausgeht, soll auch ich herausgehn? und bei was, wenn es bleibt, soll auch ich bleiben? ***)" Er entliess (erschuf) den Hauch †), aus (nach) dem Hauch den Glauben [die çraddhâ ††)]: (dann entstanden) Aether (kham), Luft

soll übrigens nach Çankara dazu dienen, die Schwierigkeit des behandelten Gegenstandes darzuthun und die Lernbegierigen zu desto grösserer Anstrengung aufzustacheln.

*) shoḍaçakalam purusham: s. Colebr. I, 326. 365. oben p. 264. Windischm. Çank. p. 146, wo aber andere kalâs angegeben werden, als hier! MBh. XII, 11324.

**) Çankara lässt sich hier auf eine lange Polemik gegen andre Meinungen, besonders die der Lokâyatikâḥ ein.

***) Auch hieran knüpft Çankara eine lange Polemik gegen die Târkika und Sânkhya, die nicht die unitarische Lehre des Veda, vedârthatattvam ekatvadarçanam, festhalten.

†) hirâṇyagarbhâkhyam sarvaprâṇaxaraṇâdhâram antarâtmânam | Çank.

††) sarvaprâṇinâm çubhakarmapravṛittihetubhûtâm Çank. Dagegen Anquetil: quinque elementis simplicibus, seu materiâ primâ, productis, fiduciam ulterius in rerum procreatione vel potius explicatione procedendi, et fidem enti procreanti, produxit, er fasst also wohl den prâṇa (Hiraṇyagarbha) als gleichbedeutend mit den tanmâtra! — Als schöpferisches Element ist mir die çraddhâ noch nirgendwo begegnet; dem Range nach steht sie hier mit dem ahamkâra der Sânkhya auf gleicher Stufe, während der prâṇa deren mahat entspricht, der Er deren purusha zusammt der prakṛiti.

(vâyu*h*), Licht (jyotis), Wasser, Erde, die Sinne *) (indriyam), der innere Sinn (manas), die Nahrung: aus der Nahrung entstand Kraft (vîryam, Samen Anq.), (für die Kräftigen) die Kasteiung, die mantra (der Veda: fehlt bei Anq.), das (Opfer-) Werk, die (dessen Lohn bildenden) Welten (lokâ*h* fehlen in I. A. und Anq.) und in den Welten der Name (nomen et figura Anq.). — Gleichwie die fluthenden nach dem Meere hinstrebenden Ströme, wenn sie das Meer erlangt haben untergehen, ihr Name und Gestalt aufhört (s. Mu*nd*. Up. p. 124, 6. Chândogy. VIII, 10), denn „Meer" heisst es dann, ebenso jene 16 Theile dieses Zuschauenden (paridrash*tuh*, der Einzel-Seele) nach dem Geiste hinstrebend (purushâya*nâh*) den Geist erreichend untergehen, und ihr Name und Gestalt hört auf, „Geist" heisst es dann: er wird dann frei von den 16 Theilen **), unsterblich. — Dies sagt folgender Çloka: „In welchem, wie die Speichen in der Radesnabe, die Theile (kalâ*h*, prâ*n*âdyâ*h* Ç.) Halt finden, diesen zu erkennenden Geist wisst ihr, damit euch nicht der Tod quäle ***)."

Zu ihnen sprach er: „So weit nun kenne ich jenes höchste Brahman, nicht giebt es ein höheres als dies." Sie aber ihn ehrend sprachen: „Du bist unser Vater, der du (uns) zu dem jenseitigen Ufer unsrer Unwissenheit hinüberführest." — Verneigung sei den grossen *R*ishi! Verneigung sei den grossen *R*ishi! —

*) dvi*h*prakâram buddhyartham karmârtham ca daçasankhyam Çank.

**) so nach A und Anq.: B dagegen (Text und Comm.) liest sa esho 'kalo 'm*r*ito bhavati, während I sa esha sho*d*açakalo bhavati. Bei Anquetil fügen sich hier noch mehre Sätze an, wonach z. B. die 16 kalâ als die 10 Sinne, 5 Elemente und das manas bezeichnet werden, was ganz gegen den vorhergehenden Text ist.

***) yathâ mâ vo m*r*ityu*h* parivyathâ iti |

A. W.



Die Sage von Çuna*h*çepa.

Die Deutung der indischen Sagengeschichte sucht noch die Regeln, nach welchen sie das überlieferte verworrene Material behandeln soll. Eine und dieselbe Sage wird vielleicht in zehn verschiedenen Büchern in zehnfacher Form erzählt. Glaubt man einen festen Punkt gefunden zu haben, auf welchen nach einem Berichte die Spitze der Erzählung zusammenläuft, so streben andere Berichte wieder nach ganz anderem Ziele und treiben denjenigen, der einen festen Kern der Sage fassen will, rathlos im Kreise herum. Die Widersprüche, mit welchen ein Sammler und Ordner griechischer Heldensagen zu kämpfen hat, sind lauter Einklang und Klarheit im Vergleiche zu dem wirren Knäuel, in welchen die Willkühr indischer Poeten die reichen Ueberlieferungen ihrer Vorzeit zusammengeballt hat.

So leicht es aber auch ist diese Erfahrung zu machen, so schwer entschliessen wir uns doch im einzelnen Falle zu der Vorsicht, welche diese Lage der Dinge uns anräth. Die Purâ*n*a, selbst schon die Heldengedichte pflegen die bedeutenderen Sagen mit bestimmten Zwecken und darum auch in geschlossener abgerundeter Form zu erzählen, welche uns verführt den Sinn der Symbole zu ziehen, und zu combiniren, wobei wir im besten Falle den Gedanken ans Licht fördern, welcher diesen einzelnen Erzähler leitete. Aber von den meisten dieser Berichte, selbst die Heldengedichte nicht ausgenommen, ist es oft noch weithin bis zur Quelle. Und an dieser müssen wir doch anzukommen streben, wenn uns nicht blos der dichterische oder mythische, sondern der geschichtliche Gehalt der Sage, der bei den eigenthümlichen Verhältnissen der indischen Schriftwelt lange noch der wichtigste bleiben muss, sich ergeben soll. Diese Quelle aber können wir nur in den kurzen Andeutungen des Veda und der priesterlichen Literatur zum Veda, in den Brâhma*n*a und verwandten Schriftwerken suchen. Weit die meisten und bedeutendsten Sagen wird man zu diesen Anfängen zurückverfolgen können und den Anknüpfungspunkt des Fadens finden, welcher

durch die Schriftenmasse der folgenden Jahrhunderte und Jahrtausende in allerlei Verschlingungen läuft.

Zu den merkwürdigsten Persönlichkeiten der indischen Sage ist Viçvâmitra zu rechnen. Eine ganze Reihe von kleineren Sagen hat sich um die Haupterzählung über ihn angesetzt. Zu diesen gehört die Geschichte von Çuna*h*çepa, welche ich aus dem 33sten Abschnitte des Aitareya Brâhma*n*a (VII, 13 bis 18) übersetze, um hieran die Betrachtung der weiteren Entwikkelung und ihres Zusammenhanges mit der Viçvâmitra-Sage zu reihen *).

---

1. Hariçcandra, ein Sohn Vedhas' und Nachkomme Ixvâku's gehörte dem Kriegergeschlechte an. Von hundert Weibern, welche er hatte, wurde ihm kein Sohn geboren. Als nun einst Parvata und Nârada in seinem Hause einsprachen, richtete er an Nârada die Frage:

1. Da jeder einen Sohn sich wünscht, der Weise gleich sehr wie der Thor,
So sage mir, o Nârada, zu welchem Glück ein Sohn verhilft.

So mit einer Strophe angeredet antwortete Nârada in zehen:

2. Der Vater zahlt im Sohn die Schuld, erlangt in ihm Unsterblichkeit,
Wenn eines neugebor'nen Sohn's lebend'ges Angesicht er schaut.

3. So viele Lust für die Geschöpfe die Erde gibt, das Feuer gibt,
So viele Lust das Wasser gibt — noch mehre hat der Vater im Sohn.

4. Vielfaches Dunkel haben stets die Väter durch den Sohn besiegt;
Der Vater hat sich neu gezeugt, ein Rettungsnachen ist der Sohn.

5. Was soll der Schmutz und was das Fell, was soll der Bart und was die Busse?
Brahmanen! wünschet einen Sohn: er ist die tadellose Welt!

6. Der Athem ist Brod, die Hütte sein Mantel,
Schönheit sein Gold, das Vieh ist seine Mitgift,
Der Freund sein Weib, das Mitleid seine Tochter,
Das Licht, das von dem Himmel scheint, ist Sohn ihm.

7. Der Mann geht in die Gattin ein und ruht als Keim im Mutterschoos
Und wird von ihr als neuer Mensch im zehnten Mond zur Welt gebracht.

*) Meine Abschrift des Aitareya Brâhma*n*a ist genommen nach einem Ms. der Pariser Bibliothek, derzeit Nationalbibliothek, welches mit Samvat 1802 Çâka 1666 bezeichnet ist.

8. Nur dann ist wirklich Weib das Weib, wenn er in ihr geboren wird,
Das Wesen ist erneut, nicht neu, das sie in ihrem Schoosse trägt.
9. Die Götter haben sie, die Weisen mit grossen Ehren ausgeschmückt;
Die Götter sprachen zu dem Mann: gebären soll sie dich fortan.
10. Die Kinderlose hat kein Bestehn, das fühlen wohl die Thiere selbst
Und daher kommt es, dass der Sohn die Mutter und Schwester überragt.
11. Das ist der breite, schöne Pfad, auf welchem
Von Kummer frei der Söhne Väter schreiten;
Die Thiere und die Vögel kennen ihn,
Drum paaren sie sich selbst mit ihren Müttern.

2. Nachdem Nârada dem Hariçcandra dieses verkündet hatte, gab er ihm den Rath: gehe Varu*n*a den König an mit der Bitte, dass dir ein Sohn geboren werde, du wollest ihm denselben opfern. Demgemäss trat er zu Varu*n*a dem König und sprach: lass mir einen Sohn geboren werden, ich will ihn dir opfern. Varu*n*a sagte zu und es wurde ihm ein Sohn Rohita geboren. Varu*n*a erinnerte ihn: es ist dir jetzt ein Sohn geboren, opfere mir denselben. Er entgegnete: wenn das Vieh zehn Tage alt ist, so ist es opferfähig; lass ihn erst zehn Tage alt werden, so will ich ihn opfern. Varu*n*a willigte ein. Als zehn Tage um waren, sagte er: er ist nun zehn Tage alt, opfere mir denselben. Jener entgegnete: wenn das Vieh Zähne bekommen hat, so ist es opferfähig, lass ihn erst Zähne bekommen, so will ich ihn dir opfern. Varu*n*a willigte ein. Er bekam Zähne und Varu*n*a erinnerte ihn (wie oben). Jener entgegnete: wenn dem Vieh die Zähne ausfallen, so ist es opferfähig; lass ihm erst die Zähne ausfallen u. s. w. Varu*n*a willigte ein. Die Zähne fielen ihm aus und Varu*n*a erinnerte ihn (wie oben). Jener entgegnete: wenn dem Vieh die Zähne wieder wachsen, so ist es opferfähig; lass ihm erst die Zähne wieder wachsen u. s w. Varu*n*a willigte ein. Die Zähne wuchsen ihm wieder und Varu*n*a erinnerte ihn (wie oben). Jener entgegnete: wenn ein Krieger seiner Waffe mächtig ist, so ist er opferfähig; lass ihn erst waffenfähig werden, so will ich ihn dir opfern. Varu*n*a willigte ein. Als er waffenfähig war, erinnerte ihn Varu*n*a: er ist waffenfähig geworden, opfere mir denselben. Hariçcandra willigte ein und sprach zu seinem Sohne: Lieber, dieser hat dich mir gegeben, wohlan

ich will dich ihm opfern! Der Sohn sagte: nein! nahm seinen Bogen und ging in den Wald. Er wanderte ein Jahr in dem Walde.

3. Da ergriff Varuna den Ixvakuiden, sein Bauch schwoll an. Als Rohita das hörte, ging er den Wohnungen zu, da trat in Menschengestalt Indra zu ihm und sagte:

12. Ein Pilger hat der Freuden viel: so hören wir, o Rohita,
Der Beste wird durch Umgang schlecht und Indra ist des Wanderers Freund.

„So wandere denn, so wandere denn" hat der Brâhmana gesagt. Rohita wanderte ein zweites Jahr in dem Walde. Als er wiederum den Wohnungen zuging, da trat in Menschengestalt Indra zu ihm und sagte:

13. Des Wandrers Fuss der Blume gleicht, es grünt sein Leib und bringet Frucht;
Und alle seine Sünden ruhn vernichtet durch des Weges Müh'.

„So wandere denn, so wandere denn" hat der Brâhmana gesagt. Rohita wanderte ein drittes Jahr in dem Walde. Als er wiederum den Wohnungen zuging, da trat in Menschengestalt Indra zu ihm und sagte:

14. Wenn einer sitzt, so ruht sein Glück, und neu ersteht's, sobald er steht,
Darnieder liegt es, wenn er liegt, doch wenn er wandert, schreitet's fort.

„So wandere" u. s. w. Rohita wanderte ein viertes Jahr u. s. w. Da trat Indra zu ihm und sagte:

15. Der Kali an dem Boden liegt, es rafft sich auf der Dvâpara,
Die Tretâ aufgerichtet steht, das Krita wandert hin und her*).

„So wandere" u. s. w. Rohita wanderte ein fünftes Jahr u. s. w. Da trat Indra zu ihm und sagte:

16. Der Wandrer findet Honigseim und des Udumbara süsse Frucht;
Sieh doch der Sonne Herrlichkeit, der niemals müden, wandernden!

„So wandere" u. s. w. Rohita wanderte ein sechstes Jahr in dem Walde, da traf er im Walde auf den Rishi Ajîgarta, den Sohn Suyavasa's, welcher von Hunger gequält war. Dieser hatte drei Söhne, Çunaspucha, Çunahçepa und Çunolângûla. Zu ihm sagte Rohita: o Rishi, ich will dir hundert (Kühe) geben, um mit einem dieser (deiner Söhne) mich loskaufen zu können. Ajîgarta

*) anders übersetzt oben p. 286. Anm. des Herausg.

nahm den Aeltesten aus und sagte: „aber nicht diesen"; die Mutter den jüngsten „auch diesen nicht." Beide kamen auf den mittleren überein, auf Çuna*h*çepa. Als er ihm hundert dafür gegeben hatte, nahm er Çuna*h*çepa zu sich und ging von dem Walde zu den Wohnungen, trat zu seinem Vater und sprach: lieber Vater, wohlan ich will mit diesem mich selbst loskaufen. Der Vater trat mit Çuna*h*çepa vor Varu*n*a: diesen will ich dir opfern. Varu*n*a willigte ein, weil ein Brâhma*n*a mehr sei als ein Krieger, und theilte dem Hariçcandra die Opferweisheit der Königsweihe (Râjasûya) mit. Dieser setzte nun bei der Ceremonie der Besprengung den Menschen (Çuna*h*çepa) an die Stelle des Opferthiers.

4. Dabei verrichtete ihm Viçvâmitra das Amt eines Hotar, Jamadagni das des Adhvaryu, Vasish*th*a das des Brahman und Ayâsya das des Udgâtar. Als (an dem Schlachtopfer) die vorbereitende Handlung vorgenommen war, konnte man keinen Anbinder finden. Da sagte Ajîgarta des Suyavasa Sohn: gebet mir ein zweites Hundert, so will ich ihn anbinden. Sie gaben ihm das zweite Hundert und er band ihn. Als er nun vorbereitet, gebunden, die Anrufung über ihn gesprochen und er um das Feuer geführt war, konnte man keinen Schlächter finden. Da sprach Ajîgarta des Suyavasa Sohn: gebet mir ein weiteres Hundert, so will ich ihn schlachten. Sie gaben ihm das weitere Hundert, er schärfte sein Messer und trat heran. Da wurde Çuna*h*çepa gewahr: sie wollen mich schlachten als wäre ich kein Mensch, wohlan ich will bei den Göttern Hülfe suchen. Er wandte sich an Prajâpati den ersten der Götter mit dem Verse: wessen nun, wessen unter allen Unsterblichen u. s. w. (*R*ik I, 6, 1, 1). Prajâpati antwortete ihm: Agni ist der nächste der Götter, suche Hülfe bei ihm; da wandte er sich an Agni mit dem Verse: Agni's des ersten unter den Unsterblichen u. s. w. (I, 6, 1, 2). Agni antwortete ihm: Savitar ist Herr über die Geschöpfe, suche Hülfe bei ihm; da wandte er sich an Savitar mit der dreigliedrigen Strophe: Dich, o Savitar u. s. w. (I, 6, 1, 3—5). Savitar antwortete ihm: für Varu*n*a den König bist du gebunden, suche Hülfe bei ihm; da wandte er sich an Varu*n*a den König mit den folgenden 31 Versen (I, 6, 1, 6 bis 2, 21). Varu*n*a antwortete ihm: Agni ist unter den Göttern der mitleidigste, preise ihn, so

wollen wir dich erlösen; da lobte er Agni mit den folgenden 22 Versen (I, 6, 3, 1 bis 4, 12). Agni antwortete ihm: lobe doch Alle-Götter, so wollen wir dich erlösen; da lobte er Alle-Götter mit dem Verse: Ehre den Grossen, Ehre den Kleinen u. s. w. (I, 6, 4, 13). Alle-Götter antworteten ihm: Indra ist unter den Göttern der mächtigste, stärkste, kräftigste, beste, rettendste; lobe doch ihn, so wollen wir dich erlösen; da lobte er Indra mit dem Liede: Sind wir gleich, o Wahrhaftiger u. s. w. und mit 15 Versen des folgenden Liedes (I, 6, 6, 1 bis 7, 15). Indra erfreut über sein Lob schenkte ihm einen goldnen Wagen. Diesen empfing er mit dem Verse: Indra hat alle Zeit u. s. w. (I, 6, 7, 16). Indra sagte zu ihm: lobe doch die Açvin, so wollen wir dich erlösen; da lobte er dieselben mit der folgenden dreigliedrigen Strophe (I, 6, 7, 17 bis 19). Die Açvin antwortete ihm: lobe doch die Morgenröthe, so wollen wir dich erlösen. Er lobte dieselbe mit der folgenden dreigliedrigen Strophe (I, 6, 7, 20 bis 22); als er von dieser einen Vers nach dem andern aussprach, fielen seine Fesseln und der Bauch des Ixvâkuiden wurde kleiner, und als er endlich den letzten gesprochen, war er frei von Fesseln und der Ixvâkuide gesund.

5. Darauf sprachen die Priester zu ihm: tritt ein in unsere heutige Versammlung. Çuna*h*çepa erfand nun das beschleunigte Somaopfer und presste den Saft unter den vier Versen: wenn du in jedem Hause u. s. w. (I, 6, 5, 5 bis 8). In die Kufe brachte er ihn mit dem Verse: nimm das Uebrige aus den Schaalen u. s. w. (ebend. 9); unter den vier vorangehenden Versen des angefangenen Liedes (1—4), die er mit dem Ausrufe: Heil! Heil! begleitete, bedeckte er ihn. Von da brachte er den Trank wieder zurück mit den beiden Versen: du o Agni wende Varu*n*a's Zorn u. s. w. (IV, 1, 1, 4. 5) *), und setzte das Ahavanîya-Feuer an seinen Ort unter den Worten: den gebundenen Çuna*h*çepa u. s. w. (V, 1, 2, 7) **). Als hierauf Çuna*h*çepa sich

*) tva*m* no agne varu*n*asya vidvân devasya he*l*o 'vayâsisîsh*t*hâ*h* |
yajish*t*ho vahnitama*h* çoçucâno viçva dveshâ*n*si pramumugdhy asmat ||
satva*m* no agne 'vamo bhavotî nedish*t*ho asyâ ushaso vyush*t*au |
ava yaxva no varu*n*am rarâ*n*o vîhi m*rîl*îka*m* suhavo na edhi ||

**) çunaç cichepam niditam sahasrâd yûpâd amu*n*co açamish*t*a hi sha*h* |
evâsmad agne vimumugdhi pâçân hotaç cikitva iha tû nishadya ||

an Viçvâmitra's Seite setzte, sprach Ajîgarta der Sohn Suyavasa's: *R*ishi gieb mir meinen Sohn zurück. Viçvâmitra sagte: nein, die Götter haben ihn mir gegeben (devâ arâsata). Von da an war er Devarâta der Viçvâmitride und von ihm stammen die Kâpileya und Bâbhrava. Ajîgarta sagte ferner: komm doch, wir beide (Eltern) rufen dich! und fuhr weiter fort:

17. Als Ân*g*irasa kennt man dich, als Weisen aus Ajîgarta's Stamm,
So flieh' nicht deiner Ahnen Haus, o *R*ishi, komm zu mir zurück!

Çuna*h*çepa antwortete:

18. Was unter Çûdras man nicht fand: in deiner Hand sah man den Dolch,
Dreihundert Kühe zogst du mir, dem Sohne vor, o A*n*giras!

Ajîgarta entgegnete:

19. Es reuet mich, mein lieber Sohn, der schlechten That, die ich beging,
Ich mach sie gut: empfange du einhundert Rinder als dein Theil.

Çuna*h*çepa sprach:

20. Wer einmal solche Sünde that, der fällt auch wohl in sie zurück;
Du bist des Çûdra-Sinns nicht los, hast nicht-zu-Sühnendes gethan.

„Nicht-zu-Sühnendes" fiel Viçvâmitra ein und setzte hinzu:

21. Schrecklich stand Suyavasa's Sohn mit dem Messer zum Mord bereit,
Werde nicht wieder dessen Sohn, sei du vielmehr mein eigner Sohn.

Çuna*h*çepa sagte:

22. So rede denn, o Königssohn, und gib du selbst Belehrung uns,
Wodurch dein Sohn ich werden kann, der ich doch Ân*g*irasa bin.

Viçvâmitra antwortete:

23. Du sollst der beste meiner Söhne und deine Kinder die besten sein.
So tritt mein göttlich Erbe an. Ich setze feierlich dich ein.

Çuna*h*çepa erwiderte:

24. Wenn deine Söhne einig sind, so sprich, dass sie mir freundlich sein,
Da ich, o edler Bhârata, in deine Kindschaft treten soll.

Darauf redete Viçvâmitra seine Söhne an:

25. So hört mich Ihr, Madhuchandas, *R*ishabha, Re*n*us, Ash*t*aka,
Und alle Brüder, sehet euch für besser nicht und älter an.

6. Viçvâmitra hatte hundert Söhne, funfzig davon älter als Madhuchandas, funfzig jünger. Die älteren waren nicht damit zufrieden. Da sprach er gegen sie aus: ihr sollt die niedrigsten Leute zu Nachkommen haben. Sie sind nun zum grossen Theil Andhras, Pu*nd*ras, Çabaras, Pulindas, Mu*t*ibas und solches Ge-

sindel. Die meisten barbarischen Stämme sind Viçvâmitriden. Madhuchandas aber mit seinen funfzig sprach:

26. Wir alle halten fest an dem, was unser Vater uns befiehlt,
Wir alle stellen dich voran und wollen uns nur nach dir reih'n.

Da lobte Viçvâmitra erfreut seine Söhne:

27. Ihr meine Söhne möget werden an Heerden und an Söhnen reich,
Indem ihr meines Willens achtend mich selbst an Söhnen reich gemacht.
28. Ihr Enkel Gâthin's werdet stets, wenn ihr dem Devarâta folgt,
Von Allen hoch geachtet sein: des Guten Vorbild sei er euch!
29. Der Devarâta ist euer Herr, so folget ihm, ihr Kuçika!
Ihr tretet in mein Erbe ein und in die heilge Wissenschaft.
30. Die Viçvâmitrasöhne nun, die Gâthin-Enkel hielten sich
An Devarâta insgesammt, zu ihrem Besten und Gedeih'n.
31. Den Devarâta nannte man den Herrn des zweifach reichen Erb's,
Der Fürstenwürde Jahnu's und der Götterweisheit vom Gâthinstamm.

R. Roth.



Nachrichten über und aus Calcutta.

1. Catalog sowol der in der Bibliothek der Bengalischen Asiatischen Gesellschaft befindlichen Mspte nebst den dem, Fort William genannten, hiesigen englischen College entnommenen Mspten, als auch der Mspte des hiesigen und des in Kâçî befindlichen Sanskritcollege's — auf Befehl des Sekretärs jener Gesellschaft, des Herrn James Prinsep, zum allgemeinen Besten in Calcutta gedruckt, durch Çrîrâmagovindatarkaratna, den Pa*nd*it jener Gesellschaft, verfasst und herausgegeben. Calcutta 1838. Çâka 1759. (s. Gildemeisters bibl. Sansk. 558.)

Durch meinen verehrten Lehrer und Freund Professor *Stenzler* auf diesen bisher so gar nicht beachteten, Catalog aufmerksam gemacht, halte ich es für zweckmässig, auch in weiteren Kreisen die Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken, die er bei seiner Reich-

haltigkeit und Wichtigkeit verdient. Dem Titelblatt vorher geht folgende ebenfalls bisher völlig unbeachtete, schriftliche Anzeige: the secretary Asiatic Society will be happy to cause any of these works to be copied at the established rates for any member of the Asiatic Society 3 | — to 4 | — per 1000 Çlokas, was, die Rupie zu 20 Sgr. gerechnet, 2 - 3 Thlr. ausmacht, so dass man hiernach die *bedeutendsten Mspte*, *im Umfange von einigen* 20,000 *Çlokas*, *für* 40—60 *Thlr. copirt erhalten kann.* Die ersten 90 Seiten des Catalogs nun enthalten die circa 2000 Mspte der Bibliothek der Asiatischen Gesellschaft und der damit wie es scheint vereinigten des Fort William (= A): 1. vyâkara*n*a p. 1—4. — 2. kosha 5. 6. — 3. kâvya 7—13. — 4. chandas 14. — 5. alamkâra 14—15. — 6. jyotis 16—23. 7. vaidyaka 23 —25. — 8. sm*r*iti 25—38. — 9. tantra 38—44. — 10. nyâya 44—48. — 11. sâ*n*khya 48. 49. — 12. Pâta*n*jala 49. 50. — 13. mîmâ*n*sâ 50—53. — 14. vedânta 53—62. — 15. yo gavâçish*t*ha 63. — 16. Râmâya*n*a 63. 64. — 17. purâ*n*a 64—71. — 18. upapurâ*n*a 72. — 19. purâ*n*asamgraha 73. — 20. sa*m*gîta 73. 74. — 21. veda 74—81. — 22. Jaina und Bauddha 81—83. — 23. Bengali 83—85. — 24. Kh*r*ish*t*adharma 86. — 25. Hindusthâni 86. 87. — 26. Kar*n*â*t*a 88. — 27. Mahârâsh*t*ra 88. 89. — 28. Taila*n*ga 89. 90. Der Nummer des Mspts. folgt stets der Titel des Werkes, der Name des Verfassers und die Angabe, ob es in Devanâgarî, oder Bengalischrift geschrieben (resp. gedruckt) ist. — Auf p. 90—129 folgt das Verzeichniss der circa 750 Mspte des Sansk*r*itcollege's in Calcutta (= C): 1. vyâkara*n*a 90. 91. — 2. kosha 92. — 3. kâvya 92 —94. — 4. alamkâra 95. — 5. jyotis 95—97. — 6. vaidyaka 97—99. — 7. sm*r*iti 99—102. — 8. tantra 103—104. — 9. nyâya 105. 106. — 10. mîmâ*n*sâ 106. — 11. vedânta 106—8. 12. purâ*n*a 108—110. — 13. veda 111—18. — 14. Jaina und Bauddha (sehr reichlich) 119—26. — 15. nânâvidha 126—9. Der Nummer des Mspts folgt stets der Titel des Werkes, die Zahl der Blätter und der Çloka. — Auf p. 129—149 endlich folgt das Verzeichniss der etwa 400 Mspte des Sansk*r*itcollege's in Kâçî (= B): 1. vyâkara*n*a 130. 131. — 2. kosha 131. — 3. kâvya 132. 133. — 4. jyotis 133—6. — 5. vaidyaka 136.

137. — 6. sm*r*iti 138—9. — 7. tantra 139—41. — 8. nyâya 141 —43. — 9. mîmâ*n*sâ 144. — 10. vedânta 144—6. — 11. veda 147—9. Der Nummer des Mspts folgt stets der Titel des Werkes und die Zahl der Blätter. — Ob nun auch allerdings zu bedauern bleibt, dass man nicht gleichmässig bei *allen* Werken Namen des Verfassers, Zahl der Blätter und der Çloka (Zeilen) angegeben hat, so ist dennoch der Nutzen dieses Cataloges ein bedeutender, insofern wir eben über die wirkliche Existenz und die Verfasser einer Menge von Büchern belehrt werden, bei denen beide bisher unbekannt oder fraglich waren. Ich erlaube mir im Folgenden einige der interessanteren oder bedeutenderen dergl. Fälle namhaft zu machen.

Unter den kâvya zunächst, §. 3, finde ich folgende bisher unbekannte nâ*t*aka: A 276 k*r*ish*n*abhakticandrikânâ*t*akam von Anantadeva: 129 caitanyacandrodayanâ*t*akam von Paramânanda: 658 jagannâthavallabhanâ*t*akam von Râmânanda: C 1895 nâgânandanâ*t*akam, 36 Bl. 700 çl.: A 659 prasannarâghavan. von Jayadeva (s. Journ. asiat. 1848 XI, 528. auch in Oxford Wils. nr. 165.): C 1897 murârivijayan. 59 Bl. 700 çl. (vorher geht C 650 das Murârinâ*t*akam, 72 Bl. 2900 çl. = A. 129. 558 Anargharâghavam von Murâri und A 558 Comm. dazu von Rucipati): 506 m*r*ixakan. (!) 40 Bl. 900 çl.: 2681 samayasâran. (ohne Zahl): 640 çânticaritranâ*t*akam (buddhist.) 137 Bl. 3500 çl.: A 532 sûryodayasamkalpanâ*t*akam von Venka*t*âcârya. Besondere Erwähnung verdient ferner aus dieser vieles Unbekannte enthaltenden Abtheilung: C 501 bâlabhâratâdiparva, 141 Bl. 2400 çl. und 652 bâlabhâratapa*n*camaparva, 48 Bl. 1000 çl. Die Angabe der çloka scheint hier (was sich auch sonst *mehrfach* zeigt) ungenau zu sein, da der neugriechischen Uebersetzung des Galanos nach das erste Buch 1908, das fünfte 635 çloka enthält. Uebrigens stimmt auch die Verszahl des einzigen bis jetzt in Europa (Oxford Walk. 201 b) nachgewiesenen Fragments dieses Werkes, des dritten sarga nämlich (s. Z. der d. M. G. II, 342) nicht zu der Verszahl bei Galanos, da derselbe dort 104 Verse (oder soll in *meiner* Notiz etwa 164 gelesen werden?) enthält, während Galanos deren 131 übersetzt hat, so dass der ihm vorliegende Text selbst etwa 160 gehabt haben mag.

Aus jyotis, §. 6, vermerke ich A 63 lagnacandrikâ von Yavanâcârya. C 1525 v*r*iddhayavanajâtakam (ohne Blattzahl). B 31 vâstuçâstram 84 Bl. A 629 çilpaçâstram (ohne Verfasser). und als gedruckt — 359 avirodhaprakâça von Yajneçvara nebst av-çaviveka von Râmacandra. 388 bhûgolasâra von Omkârabha*tt*a. 372 siddhântaçiroma*n*iprakâça von Suvâjivâpu; ebenso aus vaidyaka folgende Drucke: A 624 prâ*n*ak*r*ish*n*aushadhâvali von Prâ*n*ak*r*ish*n*a. 378 çâriravidyâ von Vâgbha*t*a.

Aus der Abtheilung sm*r*iti, §. 8, ergiebt sich die Existenz von: A 150. 261 Atrism*r*iti. 131 Â*n*girasasm*r*iti. 15 Âpastambasm*r*iti. C 1765 Âçvalâyanâ*n*girasasamvartasâ*n*khyam(!) 98 Bl. 250 çl.(!). A 150 Uçanasa*h* sm*r*iti. 131 Kapilasm*r*iti des Kapiladeva. B 14 Ga*n*gâdharasm*r*iti 42 Bl. A 750 Gautamadharma von Gautama. 148. 150 Gautamasm*r*iti von Gautama. (93 Gautamasûtrav*r*itti von Haradatta, gehört zur Nyâya). C 495 caturvi*n*çatism*r*itivyâkhyâ 188 Bl. 4334 çl. A 150. 261 Daxasm*r*iti. C 1605 Devalasm*r*iti 1 Bl. 20 çl. A 150 Nâradasm*r*iti. 148 Parâçarasm*r*iti. 176. 138 Comm. dazu von Mâdhava. 750 *t*ikâ (?) dazu von Vaidyanâtha. 261 v*r*iddhaparâçarasm*r*iti von V*r*iddhaparâçara. 150 V*r*ihatparâçarasm*r*iti von V*r*ihatparâçara. 745 Prajâpatism*r*iti von Prajâpati. 150 Budhasm*r*iti von Budha. 128 Bharadvâjasm*r*iti von Bhar. C 1613 Bh*r*igusm. 1 Bl. 25 çl. B 14 Bhojasm. 11 Bl. 128 Yamasm*r*iti von Yama. 128. 150 Yâjnavalkyasm*r*iti, Comm. dazu. 469. 750. 371 von Vijnâneçvara (96 dessen vyâkhyâ von Bâlambha*tt*a). 240 von Çûlapâ*n*i. 144 von Aparârka. 240 (Theil) von Mitramiçra. 150 Likhitasm*r*iti von L. 131 Lohitasm*r*iti von L. 128. 148. 150 Vaçish*t*hasm*r*iti von V. 148 Viçvâmitras. von V. 150 Vish*n*us. von V. 96 *t*ikâ (Vaijayantî) dazu. 150 V*r*ihaspatism*r*iti von V. 150 Vyâsas. von Vyâsadeva. 150 Çankhas. von Ç. 150 Çâtâtapas. von Ç. C 1473 çaunaka çânti*h* (ohne Zahl) s. oben p. 243. A 329 sad-âcârakrama von Vaçish*t*ha. 128 saptarshism*r*iti von Saptarshi*h*(!). 150 Samvartas. von S. 150. 261 Hârîtas. von H. und C 740 auf 146 Bl. mit 4010 çl. Die oben p. 233. 234. 246 von *Stenzler* gegebene Liste vermehrt sich also noch durch Kapila, Ga*n*gâdhara, V*r*iddhaparâçara, V*r*ihatparâçara, Bhoja, Saptarshi (ob auch durch

caturvi*n*çati? = sm*r*iti der 24?). Auf viele der hier genannten Werke wird der Name sm*r*iti nur sehr mit Unrecht angewendet sein, wie dies *Stenzler* a. a. O. in Bezug auf die gedruckten Werke, die jene Namen tragen, nachgewiesen hat; einige dagegen sind gewiss die wirklichen Gesetzbücher, nicht blosse Fragmente oder Auszüge, z. B. Hârîta.

Schwach sind vertreten Sânkhya und Pâtanjala, reichlich dagegen Nyâya, Mîmâ*n*sâ und Vedânta. Unter letztrer Rubrik sind auch meistentheils die Upanishad aufgezählt, nicht unter Veda, was allerdings als sehr passend erscheint. Unter Mimâ*n*sâ finden sich ferner, wie unter sm*r*iti, mehrere Schriften, die der Literatur der çrauta und g*r*ihya sûtra angehören, gleichfalls sehr erklärlich. Neu ist, für mich wenigstens, die aparte Stellung, welche in § 15 das yogavâçish*t*haçâstram einnimmt. Der Verfasser ist Vâlmîkimuni, der Commentator heisst ânandabodhendra; sämmtliche Mspte sind in Bengalischrift; das Werk ist in prakara*n*a getheilt, welche die Titel upaçamapr., nirvâ*n*apr., mumuxuvyavahârapr., moxopâyapr., s*r*ish*t*ipr., sthitapr., vairâgyapr. (C 449 auf 35 Bl. 1400 çl.) tragen. Ein yogavâçish*t*hasâra ist von Mahîdhara commentirt worden (A 492), s. Vâj. S. spec. I, p. IX.

Aus §. 16 ist A 601 das Adbhutarâmâya*n*a von Vâlmiki zu bemerken, wovon kürzlich ein Mspt von der Berliner Bibliothek angekauft worden ist; ferner 183. 601 das adhyâtmarâmâya*n*a von Vedavyâsa (Theil des Brahmâ*nd*apurâ*n*a) und 126 Narottama's Comm. dazu. Die Mspte des Râmâya*n*a selbst gehören der Gau*d*ana an; A 194 enthält den Comm. des Maheçvaratîrtha (zur boreale), 126 den des Lokanâthacakravartin.

In §. 17 sind unter den Purâ*n*a auch die Handschriften des Mahâ-Bhârata verzeichnet. Besonders hervorzuheben ist hier A 587 Jaiminibhâratasyâçvamedhaparva von Jaimini. Dasselbe Buch findet sich Oxford Bodl. Walk 202, s. Z. d. D. M. G. II. 342: statt Vaiçampâyana oder Sauti spricht daselbst Jaimini. Auch in der Wilsoncollect. 106 findet sich (ein Theil des?) Jaimini-Bhârata auf 154 Bl. Wie hat man sich das Verhältniss dieses Werkes zu dem M. Bhârata zu denken?

In §. 18 werden als Upapurâ*n*a aufgezählt: A 451 âdi-

tyapurâ*n*a von Parâçara. 596 âdityapurâ*n*îya kailâsasamhitâ von Sanatkumâra. 157. 451 Kapilasamhitâ von Kapila. 459 Kalkipurâ*n*a ohne Verfasser. 564 Nâradapa*n*carâtra von Nârada. 459 N*r*isinhapurâ*n*a von Sanatkumâra. 509 mahâbhâgavatam von Vedavyâsa. 582 maudgalap. ohne Verfasser. 583 Çivarahasyap. ohne Verfasser. Parâçara wird genannt als Verfasser von 605 kâlikâpurâ*n*a. 461 ga*n*eçap. 538 devîp. 421 devîbhâgavatap. 508 *buddha*p. 530 v*r*ihaddharmap. 534 v*r*ihannâradîyap.*) und 596 çâmbapurâ*n*a.

Aus §. 21 (nebst §. 8 und 14) entnehme ich für die Vedaliteratur Folgendes: A 274 âtharva*n*apratya*n*girâkalpam (!). B 7 atharvaçikhopanishaddîpika auf 16 Bl. C 1397 anupadam 73 Bl. 200(!) çl. A 707 anuvâka*t*îkâ von Sâya*n*a. B 7 am*r*itanâdopanishaddîpikâ auf 9 Bl. A 721 âgamaçâstravivara*n*am von Çankara. 290 Âpastambasûtrav*r*itti von Tâlav*r*intanivâsin. 290 Âpastambaprayogav*r*itti von Tâl.: 713 Âçvalâyanasûtrav*r*itti von Nârâya*n*ayati u. 42 Âçvalâyanag*r*ihyavivara*n*am von Nârâya*n*a. 301 upagranthasûtram (auch E. I. H. 121) und bhâshya dazu (s. oben p. 43). 710. 737 upanishadvivara*n*am von Bâlak*r*ish*n*ânanda. C 1744 sa*m*hitâbhâshyam(!) von Indraçalabha (ºbhoktam) auf 98 Bl. 2000 çl. A 290 Kapish*t*halasamhitâ(!). 709 Ka*t*havallîbhâshya*t*îkâ von Gopâlayogin. 694 Kâtyâyanasûtram. 748. 687 Comm. dazu von Karkopâdhyâya. 742 desgl. von Mahîdhara. 741. 752 desgl. von Çrîdeva. 290 rudravidhânam von Kâtyâyana. 703 Kaivalyopanishaddîpikâ von Çankarânanda. C 1075 kokilahotram (s. oben p. 83) 9 Bl. 100 çl. C 1022 kokilamaitrâvaru*n*a 6 Bl. 85 çl. A 269 Kauçikasûtram von Kauçika. B 7 kaushîtakibrâhma*n*opanishad 55 Bl. B 2461 garbhopanishad 30 Bl. 550 çl. A 759 g*r*ihyavivara*n*am von Karkopâdhyâya (zum Kâtîya?). 41. 291. B 9 g*r*ihyasûtrabhâshyam von Gadâdhara (zu Gobhila?). A 733 g*r*ihyatâtparyadarçanam von Sudarçana. 745 g*r*ihyapaddhati von Nârâya*n*a. 140 gotra*pravara*darpa*n*a von Purushottama. 41 Gobhilasûtram. 721 Gau*d*apâdabhâshya*t*îkâ von Ânandajnâna. 49. 93 chândogyabhâshyam von Gu*n*avish*n*u. B. 7 Jâvâlopanishad 3 Bl. C 2453 ta*n* *d*âlaxa*n*asûtram

*) Beiläufig bemerke ich hier, dass auch unter den tantra in §. 9 mehrere mit der Vorsilbe v*r*ihat bezeichnet sind, neben gleichnamigen, die dieser Vorsilbe ermangeln.

(s. oben p. 43). 332 Tâ*n*ḍavabrâhma*n*a 294 Bl. 4000 çl. 2281 bhâshya dazu 765 Bl. 3000(!) çl. A 707 Taittirîyasamhitâbhâshyam von Bâlak*r*ish*n*a. 737 Taittirîyavyâkhya von Bâlak*r*ish*n*a. B 10 Taittirîyavârtikam 54 Bl. A 447 daçakârmapaddhati*h* sâmavedîyâ von Bhavadeva: rigvedîyâ von Nârâya*n*apa*n*ḍita: yajurvedîyâ von Paçupati. C 2491 nidânasûtram 82 Bl. 1300 çl. A 767 niruktav*r*itti von Ugrâcârya(!). C 1109 padakramalaxa*n*am 20 Bl. 550 çl. A 25 padastobha. 271 pa*n*cavidhisûtram (s. oben p. 43). C 968 paribhâshâ 62 Bl. 900 çl. 328 pariçish*t*am 48 Bl. 1000 çl. A 140 pariçish*t*aprakâçaṭîkâ von Çrînâthâcârya. C 1206 paçusûtram 8 Bl. 200 çl. A 282 Pâraskarag*r*ihyasûtravyâkhyâ von Vâsudeva. 38 pushpasûtram. 271 pratihârabhâshyam (s. oben p. 56). B 6 paramahansopanishaddîpikâ 23 Bl. 318 prayogavaijayantî (s. oben p. 80) des Mahâdeva bis III (praçna), 8 (pa*t*ala). 273 dasselbe bis V, 6. 721 praçnopanishadvivara*n*am von Nârâya*n*endra. B 11 brahmopanishadbhâshyam 44 Bl. C 933 Bhart*r*iyajna's çrâddhakalpa 26 Bl. 605 çl. 2458 ein bhâshyam von Varadarâja (s. oben p. 43. 56) 102 Bl. 3500 çl. A 723 bhixusûtrabhâshyavârtika (s. oben p. 156) von Bâlak*r*ish*n*ânanda. 759 Baudhâyanag*r*ihyapaddhati. 275 Baudhâyananaxatresh*t*iprayoga und sûtre t*r*itîyakha*n*ḍa und sûtre pravar(a)*n*apraçna*h*. C 2474 âdhâna von Baudhâyana 42 Bl. 1100 çl. B 1 mantrasamhitâ. 11 mahopanishaddîpikâ 6 Bl. 721 mu*n*ḍakopanishad, *t*îkâ zu Çankara's Comm. von Nârâya*n*abha*tt*a. 761 *mânava*sûtram (s. oben p. 69. 80). 291 *mânava*çulvabhâshyam von Çivadâsa. 763 maitrâya*n*îçâkhâ. 724 maitryupanishaddîpikâ von Çrîrâmatîrtha. 764 maitrâvaru*n*açâkhâ(!). C 905 yajnatantrasûtram 44 Bl. 700 çl. A 411 yajnatantrasudhânidhi von Sâya*n*a. C 2472 yajnapuraçcara*n*am 18 Bl. 350 çl. 614 Râmatâpanîya 35 Bl. 1100 çl. A 271 Lâghavâyana(!)sûtrabhâshya ohne Verfasser. B 14 vajrasûcî 8 Bl. auch C 1416 auf 6 Bl. 110 çl. A 717 vâmîyabhâshyam(!) von Madâtmânanda. C 1064 viçvâmitrakalpa*h* (!) 19 Bl. 340 çl. (und B 1 auf 77 Bl.). A 763 çatapathîyânuvâkasankhyâ(!) von Dâmodara. 764 çâ*n*ḍilyaçatasûtrabhâshyam (!) von Svapneçvarâcârya. C 2499 çaunakaprapâ*t*haka 71 Bl. 1700 çl. 1014 çrautan*r*isi*n*ha-

kârikâ 98 Bl. 900 çl. (A 177 n*r*isinhavâjapeyî von Narasinha). A 734 çrîsambhitâyâm(!)rudrajâpya*h*(!). 702 çvetâçvataropanishadbhâshyam von Çankara. 721 çvetâçvataropanishadvivara*n*am (oder çvetâçvopan.) von Vijnânâtman. 703 Sanatsujâtavedânta*h*. 716 sarvopanishadarthânubhûtiprakâça von Vidyâra*n*yamuni. 763 Să*n*khyâyanabrâhma*n*a. B 12 Sânkhyâyanasûtram. A 27 sâmavidhânabrâhma*n*a (s. oben p. 56. 60). C 2399 sâmavidhânabhâshya 61 Bl. 1500 çl. 2498 sâmatantrabhâshya (s. oben p. 48) 88 Bl. 2000 çl. 2503 s*o*masûtrapa*n*cavidhânam 13 Bl. 250 çl. B 15 sundaratâpanî 21 Bl. A 758 sûtradîpika von Madarudradatta. B 11 svarûpopanishad 14 Bl. 9 Hariharabhâshyam (zu Kâtyâyana). A 273 hira*n*yakeçisûtram.

Aus §. 23, den in Bengali geschriebenen Werken, entnehme ich A 406. 405. 408 das 4te, 6te, 7te Buch von Kîrtivâsa's Râmâya*n*a (gedruckt). 353 cikitsâgrantha (gedruckt). 546 daçamaskandhabhâshâ (Erklärung der zehn Gebote?); von Henarisârja*nt*asâheba (Henri Sergeant?). 353 bhûgolav*r*ittânta (gedruckt).

In §. 24 sind folgende gedruckte khr*i*sh*t*adharmapustakâni genannt: A 453 Âineyîd (Aeneis) prathamaparva von Varjiliya Mâra (Virgilius Maro), in Bengalischrift. 395 dâudagîtabhâshâ (Psalmen), desgl.: 258 yeshûkh*r*ish*t*avishayakama*n*galasamâcâra von Mâti (Matthaeus). 367 yeshûkh*r*ish*t*asamgîtadvitîyaparva von Milsâheva. 353 Nâr*d*acesh*t*araphil*d*ar (?) von Cesh*t*araphil*d*ar (? Chesterfield?), in Bengalischrift.

Aus §. 25 bemerke ich A 99 eine Hindusthânî-Uebersetzung der N*r*isinhatâpanî. Ferner folgende Drucke A 357 bhûgolav*r*ittânta von Bâlak*r*ish*n*a Gangâdhara. 115 mahâbhâratadarpa*n*a von Gopînâthakavi. 396 râjanîti von Gopînâthakavi. 454 râmâya*n*am von Tulasîdâsa. 341 vrajavilâsa von Vâvurâma. 374 sabhâvilâsa von Lallujîlâla. — *A. W.*

2. *Kâvyasamgraha*. A Sanskrit Anthology, being a collection of the best smaller poems in the Sanscrit language. By Dr. John Haeberlin, member of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta. W. Thacker and Comp. 1847. 532 Seiten Text.

Wie reich und werthvoll dieses Werk ist, ergiebt sich am



besten aus der folgenden Inhaltsangabe. Den Eingang macht der vielbesprochene schlechte Vers: Dhanvantari-Xapa*n*akâ-'marasi*n*ha-Ça*n*ku-Vetâlabha*tt*a (cf. nr. 53) -Gha*t*akarpara-Kâlidâsâ*h* | khyâto Varâhamihiro n*r*ipate*h* sabhâyâm ratnâni vai Vararucir nava Vikramasya || Es folgen dann 35 Strophen aus verschiedenen Dichtern, die je für die 9, 5, 6, 7 und 8 ratnâni aller Verse gelten; 6, Kâlidâsa's Çrutabodha in 41 Strophen, deren Text mannichfach von dem durch Brockhaus herausgegebenen abweicht (v. 2 bei Br. ist zu lesen vikalpena). 7, desselben Ç*r*i*n*gâratilakam *) in 21 vv. (v. 13, 19, 21 bei Gildemeister fehlen hier); 8, sein Meghadûta in 118 vv. (113 bei Gildem.); 9, sein *R*itusa*m*hâra; 10, Jayadeva's Gîtagovinda; 11, der erste ullâsa des Nalodaya; 12, des Gha*t*akarparakavi (cf. nr. 46) yamakakâvyam; 13, Amaruçatakam; 14—16, die drei çataka des Bhart*r*ihari **); 17, das sûryaçatakam (handschriftlich in B 17 auf 21 Bl. mit Comm. auf 35 Bl. in Bengali) des Mayûrabha*tt*a, welches in raçmivar*n*anam 1—43, açvavar*n*anâ — 49, sârathiv. — 72 und ma*nd*alav. — 101 zerfällt; 18 das d*r*ish*t*ântaçatakam des Kusumadeva (handschriftlich in B 17 auf 4 Bl.); 19, die Caurapa*n*câçikâ, welche am Schluss mahâkavisundarak*r*itam(!) vidyâyâ rûpaga*n*avar*n*anam heisst; der Text stimmt im Allgemeinen zu der Bohlenschen Ausgabe, nicht zu dem von Ariel im Journal asiatique 1848 XI, 469 ff. edirten Bilha*n*acaritram ***). Es folgt 20, 21 das pûrvam und das uttaram câtakâsh*t*akam, wovon schon Ewald in der Z. für die K. des M. IV, 366 ff. nach einer inkorrekten Tübinger Handschrift zehn Verse mitgetheilt hat; darauf 22, ein bhramarâsh*t*akam, acht Verse von der Biene; 23, ein vânary-ash*t*akam, acht Gno-

*) Ein v*r*ihatç*r*i*n*gâratilakam von Rudra existirt handschriftlich A 660.

**) Ich bedaure, dass ich diese neue Ausgabe des Bhart*r*ihari nicht habe zu meinen „Variae lectiones ad Bohlenii editionem Bhartriharis sententiarum, Berlin 1850, bei Dümmler" benutzen können. Ich habe Dr. Häberlin's Buch erst Anfang Juli erhalten, als jene schon ausgegeben waren.

***) Auch das Bilha*n*acaritram scheint in verschiedener Form zu existiren; bei Ariel hat es 118 Verse und die mit adyâpi beginnenden Strophen sind v. 69—115; dagegen existirt in Oxford Bodl. Walk. 209a (s. Z. d. D. M. G. II, 343) ein candrakalâsaktavihala*n*akâvyam in 176 Stanzen, wo die mit adyâpi beginnenden Strophen v. 86—137 stehen. Der Gegenstand hat wohl verschiedene Dichter zur Bearbeitung angelockt.

men, die eine Aeffin gesprochen, desgl. 24, ein vânarâsh*t*akam, acht Gnomen eines Affen; 25, Çankara's Ânandalaharî, in 103 vv. (s. Gildemeister bibl. sanscr.) und 26, desselben Mohamudgara, 17 vv. Hierauf folgt 27, çrîdharmadâsa's vidagdhamukhaman*d*anam in vier paricheda (handschriftlich A 660 mit einer *t*ikâ von Târâcandra: auch in Oxford Wils. 39 auf 13 Bl. und 301 auf 19 Bl.); v. 9—18 des ersten Abschnittes geben den Inhalt des Ganzen an: er handelt von Räthseln, Wortspielen, künstlichen und aus verschiedenen Sprachen gemischten Versen, wie dies Yates in seiner Ausgabe des Nalodaya p. 230—64, zum Theil wohl aus diesem Werkchen selbst, dargestellt hat. Es folgt 28, das Câ*n*akyaçatakam *), 110 vv., übersetzt von Galanos in dem Πρόδρομος. 29, der Uddhavasamdeça, 131 vv., ganz nach Art des Meghadûta, im selben Metrum, offenbar (wie die folgenden Gedichte) eine Nachbildung desselben, K*r*ish*n*a beauftragt den Uddhava mit Grüssen an die Râdhâ. 30, der Uddhavadûta 141 vv. (handschriftlich C 2440 auf 13 Bl. 350 çl.!) von çrîmâdhavakavîndrabha*tt*âcârya aus Tâlitanagara: die von Uddhava an die Râdhâ überbrachte Botschaft. 31, ha*n*sadûta 142 vv. (C 301 handschriftlich eine ha*n*sadûta*t*ikâ) von Çrîrûpagosvâmin. Botschaft der Râdhâ an K*r*ish*n*a durch einen hansa. 32, padâ*n*kadûta 46 vv. (handschriftlich A 171) von Çrîk*r*ish*n*a (Çâka 1416). Eine gopî, von K*r*ish*n*a verlassen, sieht am Gestade der Yamunâ dessen Fusstapfen, und trägt demselben ihre Botschaft an ihn auf. 33, çântiçatakam in vier paricheda von Çrîçihlana, worin sich ziemlich viel Verse finden, die sonst dem Bhart*r*ihari zugehören. 34, v*r*indâvanaçatakam 126 vv. Verherrlichung von K*r*ish*n*a's Hain. 35, v*r*indâvanayamakam 51 vv. (gereimt), von Mânânka, handschriftlich A 659 (wo aber der Autor Mâlâ*n*ka heisst) nebst Comm. von Çântasûri. 36, Râmak*r*ish*n*avilomakâvyam 38 vv. von Çrîdaivajnapa*nd*itasûryakavi (handschriftlich A 657, mit Commentar Oxf. Walk 129d.), jeder Vers kann sowohl rückwärts wie vorwärts gelesen werden; die zweite Hälfte des Verses beginnt mit dem letzten und endigt mit dem ersten axara der ersten Hälfte. 37,

*) handschriftlich in A 168. 661 der câ*n*akyasârasa*m*graha und 168 câ*n*akyakusumam von Râmamohana. C 1960 v*r*ihaccâ*n*akyam 14 Bl. 125 çl.



Acht Verse an die Ga*n*gâ von Satyajnânânandatîrtha. 38, Hymnus an die Ma*n*ikar*n*ikâ (ein tîrtha in Benares) von Gangâdhara 17 vv. 39, Hymnus auf die heilige Stadt Kâçî von Satyajnânânandatîrtha, Schüler des Râmak*r*ish*n*atîrtha (handschriftlich A. 656). 40, mahâpadyam von Kâlidâsa 11 vv.: Anecdote vom Hofe des Bhojarâja,*) an dem er mit dem kavi Çancara zusammen lebte. 41—44 folgen vier dem Çankara zugeschriebene Gedichte. 41, sâdhanapa*n*cakam, Regeln für die praçânti, in der 3 p. Imper. Pass. 42, yatipa*n*cakam desgl., gereimt, mit dem Refrain kaupînavanta*h* khalu bhâgyavanta*h*. 43, âtmabodha 67 vv., übersetzt von Taylor: ward seit lange von Nève herauszugeben versprochen (handschriftlich A. 711 mit *t*ikâ. Chamb. 318. 797). 44, aparâdhabha*n*janastotram 17 vv. Hymnus an Çiva. 45, nîtiratnam von Vararuci 15 vv. 46, nîtisâram von Gha*t*akarpara 21 vv. 48, ç*r*i*n*gâraras âsh*t*akam von Kâlidâsa. 49, vedasâraçivastava von Çankara 11 vv. 50, mukundamâlâ von Çrîkulaçekhara râjan. Gebet an K*r*ish*n*a 22 vv. 51, Vrajavihârakâvyam von Çrîdharasvâmin. Preis des K*r*ish*n*a. 52, gu*n*aratnam von Bhavabhûti 13 vv. 53, nîtipradîpa von Vetâlabha*tt*a 16 vv. 54, padyasamgraha von Çrîkavibha*tt*a.

Der Text ist durchgängig genau und korrekt gedruckt und finden sich verhältnifsmäfsig nur wenige sinnstörende Druckfehler, wie z. B. p. 427, 3 sp*r*ihayâ lavas für sp*r*ihayâlavas und Zeile 5 bhixâ çaktubhir für bhixâçaktubhir. *A. W.*

3. *Bibliotheca Indica.* A collection of Oriental Works. published under the Patronage of the Hon. court of Directors of the East India Company and the superintendence of the Asiatic Society of Bengal. Edited by Dr. E. Roer. Calcutta 1848 nr. 1—12. 1849 nr. 1, 2.

Gleichzeitig mit der Anthologie des Dr. Häberlin gelangten Anfang Juli d. J. durch die Güte der asiatischen Gesellschaft von Bengalen auch die langersehnten ersten vierzehn Nro's. der Bibliotheca Indica, jener grofsartigen Zeitschrift für indische

*) „Dein Ruhm, o König, strahlt wie der Zahn des sa*m*nyâsin" lautet es in dem Verse des Kâlidâsa: offenbar ist dieser sa*m*nyâsin kein anderer als Buddha.

Texte, von der monatlich ein Heft zu sechs Bogen erscheint, nach Berlin. Die ersten vier Hefte enthalten den Text und die englische Uebersetzung der beiden ersten Adhyâya der *R*ik-Sa*m*hitâ ohne Accente, nebst Sâya*n*a's Commentar und mit Vorausschickung der betreffenden beiden Stellen der Anukrama*n*î. Die nächst folgenden neun Hefte dagegen umfassen the B*r*ihad-Âra*n*yaka-Upanishad (Kâ*n*vaçâkhâ) with the commentary of Çankara Âcârya, and the gloss of Ânandagiri, in drei verschiedenen Devanâgarîschriften, bis zu IV, 4, 6 (resp. VI, 4, 6); zur Vollendung des Ganzen fehlt also noch ein Drittel (das inzwischen jedenfalls schon gedruckt sein wird). An english translation of the Text and commentary will be given in one or two numbers after the completion of the text. Die Accente sind dem Text nicht beigefügt, auch fehlt leider auf den einzelnen Seiten die Angabe des Adhyâya (resp. Prapâ*t*haka) und Brâhma*n*a, was die Benutzung *sehr* schwierig macht. Im zweiten Hefte des zweiten Jahrganges beginnt die Chândogya-Upanishad, ebenfalls mit Çankara's Commentar und Ânandagiri's Glosse dazu; es schliesst in der dreizehnten ka*nd*ikâ des ersten (resp. dritten) Buches, so dass das Ganze circa 9—10 Hefte einnehmen wird. Zu der oben p. 255. 256 erzählten Legende *) bemerke ich, dass

*) Die Lehre übrigens, dass man, um sein Leben zu fristen, auch Unreines essen dürfe, wird besonders nachdrücklich in einem ähnlichen itihâsa MBh. XII, 5330—420 von Viçvâmitra hervorgehoben, als er von Hunger gequält einen Hundeschinken aus der Hütte eines Câ*nd*âla stehlen will und dabei von diesem abgefasst wird. Er beruft sich dabei auf Agastya, der auch den Vâtâpi aus Hunger gefressen habe (5389). Nach Râmây. III, 16 Gorr. that dies Agastya aber nicht aus Hunger, sondern um dem verderblichen Treiben des Vâtâpi Einhalt zu thun. Der Asura Ilvala nämlich, dessen Bruder, pflegte den Vâtâpi zu schlachten, ihn dann als mesha zuzurichten, und dann die Brâhma*n*a damit zu speisen; wenn diese fertig waren, rief er: „Vâtâpi, komm heraus!", der spaltete die Bäuche der Brâhma*n*a, und sie frassen dann beide die Leichen. Agastya nun verspeiste den Vâtâpi auch, verbrannte aber dann den Ilvala durch seinen Zornesblick, ehe derselbe noch das verhängnissvolle Wort aussprechen konnte. Dieser Sage scheint eines Theils die Erinnerung an menschenfressende Einwohner des Dekhans, andern Theils aber auch die natürliche Wirkung des Somatranks, wenn er nicht ordnungsgemäss zubereitet ist, das Erbrechen nämlich, zu Grunde zu liegen. Vâtâpi nämlich (= Genosse des Windes, stürmisch, feurig) ist im *R*ik ein Beiwort des Somatrankes, so II, 66, 8—10, ebenso wie das gleichbedeutende vâtâpya I, 121, 8 (s. Benfey im Gloss-

ma*t*acîhateshu wirklich die richtige Lesart ist: **ibhya** wird von Çankara nicht als nomen proprium gefasst, sondern als îçvaro hastyâroho vâ: p. 256, 21 ist ferner açanayâm*a* vâ iti zu lesen. — Der Druck sämmtlicher Hefte ist sehr correkt. Wir sehen verlangend den folgenden Heften entgegen und begrüssen die Bibliotheca Indica als eine reiche Fundgrube für die Indischen Studien, wie dies auch Lassen in den Schlussworten der Z. für die K. des M. VII, 384—6 gethan hat. Die Herausgabe des schwarzen Yajus ist leider aus Mangel an Mspten in Stocken gerathen, wie dies der folgende Brief des Dr. Roer zeigt; hoffen wir, dass dieses Hinderniss sich bald heben möge.

A. W.

4) Aus einem Briefe von Dr. E. Roer in Calcutta.

— — Die Preise, welche Herr König (in Bonn) für die aus Calcutta erhaltenen Bücher ansetzt, sind in der That unerschwinglich. Die Summe von 400 Thlr. für den Çabdakalpadruma *) und ebenso die von 70 Thlr. für die 18 Rechtsbücher ist ungeheuer; der Preis des letztern ist hier 18 Gulden; Râdhâkânta's Lexikon ist, wie Sie wissen, nicht im Buchhandel, doch werden zuweilen Exemplare dieses Werkes im Bazar zu 70 — 90 Gulden ausgeboten. Ich füge Ihnen folgende Liste der von der Asiatischen Gesellschaft verlegten Bücher nebst den früheren und den jetzigen bedeutend herabgesetzten Preisen derselben bei: Mahâbhârata nebst Index früher 46, jetzt 36 Rupien **) (König 44 Thlr.) — Naishadhacaritam fr. 6, j. 4 R. (König 4½ Thlr.). — Suçruta 2 voll. 368 und 562 pp. fr. 8, j. 6 R. — Hariva*n*ça 563 pp. fr. 5, j. 4 R. (König 8 Thlr.). — Râjatara*n*ginî fr. 5, j. 4 R. (König 6½ Thlr.). — Fatawe Alamgiri 6 voll. 4to. 48 R. Inâyâ 3 voll. 4to. 24 R. — Khazunat ul ilm 694 pp. fr. 8, j. 4 R. — Jawame

zum Sâmaveda s. v.): den **Ilvala** freilich weiss ich nicht zu erklären. Auf das Erbrechen nach dem nicht ordnungsgemässen oder zu starken Genusse des Somatrankes bezieht sich jedenfalls auch die Vâjas. S. spec. II, 16 mitgetheilte Sage über die Entstehung des Sautrâma*n*îopfers.

*) Herr König hat sich denn doch auch mit der Zeit eines Bessern besonnen, und den Çabdakalpadruma nebst einigen Sanskrit-Mspten, (worunter ein Codex des Râmâya*n*a) an die Berliner Bibliothek für 350 Thlr. abgelassen; die ursprüngliche Forderung war 850 Thlr.! Anm. d. Herausg.

**) Die Rupie zu ⅔ Thlr. Die Preise des Herrn König habe ich seinem letzten Circular entnommen. Anm. d. Herausg.

ul ilm ul Riázi 168 pp. mit 11 Tafeln fr. 4, j. 2½ R. — Anisul Mosharnahin 541 pp. fr. 5, j. 3 R. — Sharaza ul islam 641 pp. fr. 8, j. 5 R. — Istallahat e Sufia 168 pp. fr. 5, j. 2 R. — Tarikh e Nadiri 386 pp. fr. 8, j. 4 R. — Tibetan grammar 256 pp. fr. 8, j. 6 R. — Tibetan Dictionary 373 pp. fr. 10, j. 2 R.(!). Es wäre zur Beförderung der Wissenschaft allerdings sehr zu wünschen, dass ein leichterer Verkehr zwischen Calcutta und Deutschland Statt fände, und aus Liebe zum Studium des indischen Alterthums würde ich gern die Mühe übernehmen, Bücher direct nach Deutschland zu befördern, wozu jetzt nach Aufhebung der Navigations-Acte sich weit mehr Gelegenheiten als früher darbieten, wenn mir nur eine Summe dazu bei einem Hause in Calcutte zur Verfügung gestellt wird. Ich glaube, Wattenbach Heilyeer(?) und Co., ein deutsches Haus in Calcutta und Liverpool, würden dies übernehmen *). — Es thut mir Leid zu hören, dass Sie noch kein Exemplar der Bibliotheca Indica gesehen haben Die ersten 12 Hefte sind, gleichzeitig mit einer Sendung von Büchern an Herrn König, schon lange für Sie an Allan und Co. in London abgegangen. Ich habe der Asiatischen Gesellschaft vorgeschlagen, die Bibl. Ind. an die Gelehrten und Gesellschaften, welche die ersten 12 Hefte erhielten, regelmässig alle drei Monate, und ausserdem monatlich mit der Ueberlandpost 25 Exemplare an Allan und Co. zum Verkauf zu schicken, damit wenigstens einige Exemplare in Europa immer zu haben sind. — Ihre freundschaftlichen Bemühungen bei den Gesellschaften zu Bombay und Madras, für mich Mspte des schwarzen Yajus zu erwirken, sind leider ohne Erfolg geblieben. Meine Sammlungen für die Sanhitâ desselben sind daher bis jetzt sehr unbedeutend. Ausser einer Abschrift des Textes habe ich noch Nichts erhalten können und ist es natürlich unthunlich diesen ohne Hilfe eines Commentars herauszugeben. Es giebt Commentare in Benares im Besitze von Pa*nd*its, diese sind aber noch von der alten Schule und wollen ihre heiligen Schriften weder

*) Es macht mir besondere Freude anzeigen zu können, dass von diesem gütigen Anerbieten des Herrn Dr. Roer auch Gebrauch gemacht werden wird, und die Dümmler'sche Buchhandlung in Berlin entschlossen ist, fortab regelmässige direkte Verbindung mit Indien zu eröffnen. Anm. des Herausg.

verkaufen noch abschreiben lassen *). Dagegen habe ich zwei gute Mspte des **Brâhmana**, zwar auch ohne Commentar, doch kann man den Sinn auch ohne Comm. gut verstehen, und ich werde also dasselbe wohl vor der Sanhitâ müssen drucken lassen. — Ihrer Zeitschrift wünsche ich besten Erfolg: ich muss aufrichtig bekennen, es erregt ebenso mein Erstaunen wie meine Freude, dass nach so vielen trüben politischen Erfahrungen noch so viel Sinn für Wissenschaft in Deutschland lebendig ist, um eine solche Zeitschrift möglich zu machen **). — Dr. **Ballentyne** in Benares arbeitet tüchtig fort für die Nyâya. Er hat eine Reihe kleiner Schriften theils erklärenden theils polemischen Inhalts herausgegeben; ihre Titel sind 1) on the Nyâya system of philosophy; 2) on the argumentative portion of the Nyâya-philosophy; 3) the tarkasa*m*graha. Text and english translation; 4) the Ajax Pratnavidyâlayensis (?). A tragedy (gegen einen im Benares Magazin erschienenen Brief: on the nyâya-and mîmânsâ-Schools and H. T. Colebrooke); 5) the Pa*nd*its and their manner of teaching; 6) on the drift of the Sânkhya-philosophy. — Ich mache Sie bei dieser Gelegenheit aufmerksam auf das **Benares Magazine**, eine Zeitschrift vermischten Inhalts, in welcher einige vortreffliche Aufsätze über indisches Alterthum erschienen sind; im Theologischen hat dies Journal übrigens ganz die high-church-Richtung. — Die **Tattvabodhinî sabhâ** hat angefangen die Pa*n*cadaçî von Bhâratîtirtha und Vidyâra*n*yamunîçvara mit dem Commentar von Râmak*r*ish*n*a und einer bengalischen Paraphrase desselben herauszugeben. Gegen 100 Seiten dieses Werkes sind schon erschienen, und jeden Monat sollen 4—5 Bogen gedruckt werden; es giebt eine sehr gute und klare Entwicklung der Vedânta. — Mr. **Muir** hat ein Werk in Çloka herausgegeben unter dem Titel çrîpaulacaritram, mit einer englischen Uebersetzung. — Die Baptist Missionaries of Calcutta haben herausgegeben: the

*) Prof. Spiegel schreibt mir, dass, wie er gehört habe, ein Aufsatz von Freiderich (journ of the Indian Archipelago February 1849 über Bali) die Notiz enthalte, dass man auf **Bali** die Veda und verschiedene andere indische Werke in der Grundsprache besitze.
Anm. d. Herausg.

**) *Ich* wünsche auch von ganzer Seele, dass sie sich halten möge! hundert Exemplare decken zwar schon die Kosten, aber sie wollen sich noch immer nicht recht zusammenfinden! Anm. d. Herausg.

holy bible in the Sanscrit language Vol. I (Pentateuch u. Josua). — Der zweite Theil der Kâdambarî ist ebenfalls gedruckt: ich habe an Prof. Lassen ein Exemplar geschickt — Das erste Heft meiner Uebersetzung des V*r*ihad-Âra*n*yaka ist erschienen und bald wird auch meine Uebersetzung des bhâshâparicheda folgen.

Calcutta, den 3. Mai 1850.



Zusätze, Verbesserungen und Nachträge zum ersten Bande der Indischen Studien.

Zu den Lehren der Mâdhyamika und Yogâcâra p. 2. ist zu vgl. Vedântasâra Comm. p. 95. 99. — p. 3, 4 körperlose. — p. 10, 5 Wurfspiess. — Ueber den Schluss des Prasthânabheda hat mir Prof. Stenzler folgende Mittheilung gemacht: „Man muss vor allen Dingen ins Auge fassen, dass der Grundgedanke des ganzen Aufsatzes gleich zu Anfang ausgesprochen ist „alle Wissenschaften haben nur die Gottheit als letztes Ziel (tâtparyam): ferner darf man nicht vergessen, dass Madhusûdana den Zweck seines Aufsatzes (p. 14 oben) folgendermaassen ausgesprochen hat, „hier sollen nur diejenigen verschiedenen Wege gezeigt werden, welche entweder unmittelbar oder mittelbar zur Erreichung des höchsten Zweckes der Menschheit dienen und sich auf die Veda stützen" (das Wort prasthâna ist unpassend durch Grundlage übersetzt. Es heisst hier, wie auch sonst der Weg, auf welchem man zu dem Ziele tâtparya, gelangt). Nachdem nun Madh. alle einzelnen Wissenschaften aufgezählt hat, knüpft er am Schlusse wieder an die beiden oben angeführten Gedanken an und sagt: „So sind nun die verschiedenen Wege gezeigt worden. Fasst man sie alle zusammen, so giebt es nur drei verschiedene Wege: 1) die Annahme eines Anfangs, 2) die Annahme eines Reifwerdens, einer allmäligen Entwickelung, 3) die Annahme einer Entfaltung." Diese drei Wege charakterisirt er nun so: — „Diejenigen, welche einen Anfang statuiren, gehen von den Atomen aus, welche sich mit einander verbinden,

so dass allmälig die Welt daraus entsteht. Die Welt als Wirkung (kârya) ist also ursprünglich noch gar nicht da, sondern entsteht erst durch die Thätigkeit der wirkenden Kräfte. — Diejenigen, welche ein Reifwerden annehmen, gehen von einer Ursubstanz (pradhâna) aus, welche die drei Eigenschaften (sattva, rajas, tamas) an sich hat, und sich nun allmälig entwickelt, reif wird (pari*n*amate) in der Form der Welt. Nach dieser Ansicht ist die Welt auch schon zu Anfang der Idee nach (sûxmarûpe*n*a in feiner Gestalt) vorhanden und tritt durch die Thätigkeit der wirkenden Ursachen nur erst in die Anschauung. — Diejenigen endlich, welche eine Entfaltung (vivarta) annehmen, gehen aus von dem leuchtenden, seligen, einigen Gotte, welcher sich durch eine mâyâ (Täuschung) blos zum Scheine als Welt gestaltet." So hat also Madh. alle die verschiedenen Richtungen der Wissenschaften zunächst auf drei zurückgeführt, aber auch diese drei fasst er wieder in eine höhere Einheit zusammen in dem nun folgenden Schlussatze: diesen nun fasse ich so auf: „Alle Weisen, welche die Gründer dieser verschiedenen wissenschaftlichen Wege sind, haben indem sie zuletzt sämmtlich auf eine Entfaltung hinauskommen (paryavâsana) die Aufstellung eines einigen, höchsten Herrschers als letztes Ziel" — also, der Gedanke einer Entfaltung des höchsten Wesens liegt auch den beiden andern Ansichten zu Grunde, welche einen Anfang und ein Reifwerden statuiren. Nun folgt der Grund, weshalb sie andre Wege eingeschlagen haben: „Einen Irrthum kann man bei jenen Weisen nicht annehmen, weil sie allwissend sind. Da sie aber überzeugt sind, dass Menschen, welche an den sinnlichen Gegenständen haften, nicht auch so durch blossen Zufall (âpâtatas) *) zu dem höchsten Zwecke der Menschheit gelangen können, so haben sie um solchen Menschen von Atheismus abzuhalten, verschiedene Arten der Betrachtung aufgestellt. Die Menschen aber, welche das letzte Ziel (die eigentliche Absicht) jener Weisen nicht begreifen, und wol selbst etwas den Vedas Widersprechendes als ihr letztes Ziel ansehen, nehmen ihre blossen Lehrsätze als gültig

*) aber âpâtatas heisst „alsbald, ohne Weiteres" so Vedântas. p. 1. (Wind. Çank. p. 100), wo es der Comm. p. 13 durch avicâre*n*edam paryavadhâra*n*am antare*n*a erklärt, s. auch ebend. p. 25. u. 26.
Anm. des Herausg.

an und gehen so auf verschiedenen Wegen" — also, die Verschiedenheit des Lehrsystems (matam) der einzelnen Weisen hat ihren Grund in einer Accommodation derselben an die verschiedenen Naturen der Menschen. Der hinter den Lehrsystemen verborgen liegende letzte Zweck (tâtparyam) ist aber bei allen Weisen derselbe, nämlich die Existenz eines höchsten Gottes (cf. Windischmann Çankara p. 141). Nachdem nun Madh. auf diese Weise den Grundgedanken seines Aufsatzes, dass alle Wissenschaften nur die Gottheit als letztes Ziel haben, bewiesen, schliesst er mit den Worten: „so ist alles tadellos" d. i. wenn man die verschiedenen Wissenschaften und philosophischen Systeme auf diese Weise betrachtet, so kann man sehr wohl annehmen, dass sie alle den einen, oben ausgesprochenen Zweck haben und also trotz ihrer Verschiedenheit, doch alle als orthodox gelten können." — p. 14, 13 bhâ*tt*â*h*. — p. 31. Tâ*n**d*ya wird im MBhâr. mehrfach als *R*ishi genannt, so II, 293. XII, 8900. 10761. 10875. 12758., ebenso auch Tâ*n**d*i XII, 8900. — p. 33, 10 hînâ vâ. — p. 34 zur plaxajâtâ Sarasvatî s. Lassen Indien I, 734. zu arma Pân. VI, 2, 90. 91. — p. 43 hat man etwa mit Maçaka das *Μασσακα* des Arrian in Verbindung zu bringen? Lassen I, 422. II, 129. 130. — p. 44, 22. In Ch. 96 fehlen. — p. 45, 6 wo im Comm. zu VIII, 1, 4, 9 als nach Pâ*n*. IV, 1, 137 gebildet bezeichnet. — p. 46, 22 und pushpa I, 3, 2, 4, 6. Der Text. — zu p. 47, 5 v. u. Im Aitar. Br. V, 3 wird die Ansicht des Lâ*n*galâyana Maudgalya citirt. — p. 58, 1. 2 dazu Chamb. 221. — zu p. 58, 19 Vâsish*t*ha ist nicht als Verfasser des sm*r*itiçâstra aufzufassen, sondern als Drâhyâya*n*a s. p. 53 — p. 59, 7 so III, 12 Vako Dâlbhya*h*. — p. 60, 20—22 - çästram. — p. 61, 5 Sâtyamugrâ*h*. — p. 62, 13 Vâj. S. 13, 3 *) — p. 70, 18 nichts als die Kâ*t*haka-Upan. — p. 80, 14—17 Copie von Mahâdeva's Prayogavaijayantî, dem (besonders — 912 sehr oft erwähnten) Commentare zu dem Kalpasûtra. — p. 89, 9 zur Arundhatî siehe Comm. zu V*r*ih. Ar. V, 5, 27. M. — p. 99. Pâ*n*ini nennt noch ein anderes naxatram, Sidhya nämlich (III, 1, 106), welches nach Wilson s. v. ein dritter Name des Tishya oder Pushya (ebenfalls Pân. III. 1, 106 genannt) ist. — p. 132, 22. v. d. ob. Z. — p. 146 über die saulabhâni brâhma*n*âni siehe Lassen Indien

I, Anhang p. XV. not. Roth zur Lit. p. 27. — p 147 zu den nârâçansyah siehe Sâyana in der Einleitung zum Rik p. 23 ed. Müller. — p. 155. zu bhix vergl. noch bhixu P. IV. 2, 168. bhixâka IV, 2, 155. bhaixacaryam Mundak p. 119: zu nrit vergl. nrittamgîtam Çatap. III, 2, 4, 6. nrityagîte Kâth. p. 102.: zum çailûsha s. Râm. II. 30, 8 Gorr. — p. 173, 18. Devarâta verstanden sein, etwa. — p. 174, 5 v. u. der von Âçni belehrt ward. — Zu p. 174. 175. Lassen I., Anh. XIV. not. hat drei sehr bedeutende Stellen über Janaka aus MBh. XII. nicht angeführt, nämlich 7881—983. 11840—51 seine Belehrung durch den bhixu Pancaçikha Kâpileya (s. oben p 433) und desgl. 11544—836 durch Yâjnavalkya, der ihn systematisch über Sânkhya und Yoga unterrichtet. Als Yâjnavalkya fort war, übergab J. sein Reich an seinen Sohn, ward yati (11821) und Lehrer des Bhîshma (11833), schor sich und trug roth-gelbe (kashâya) Kleider (566. 11888) [wie die Buddhisten es thun, die ja eben ursprünglich wol nichts waren, als samnyâsin (s. oben p. 474 not.), resp. bhixu und Anhänger der Sânkhyalehre]. Auch die Verbrennung Mithilâ's vor seinem Auge vermochte den Janaka nicht in seiner Ruhe und Gelassenheit zu stören, und dem ihn fragenden Mândavya erklärte er XII, 6641 7981. 9917: „ich bin erst unendlich reich, seit ich nichts habe, im brennenden Mithilâ verbrennt mir nichts." — p. 178. Im MBh. XII, 8000 heisst der Videhakönig Nimin, es sind also Namin, Nâmin, Nimin, Nimi wol jedenfalls nur verschiedene Formen eines und desselben Namens. Die betreffende Stelle des MBh. XII, 8589—610 ist übrigens der vielen Sagen wegen, die sie anführt, besonders interessant. — p. 183, 8 v. u. ambayâh. — p. 195 steht die Sage vom Manu und seinem Stier, etwa in Verbindung mit der parsischen Sage vom Monde und Stier (Bundehesch p. 66. Zend. Av. II, 88. 89. 110 Kleuker)? — p. 199, 1. 2. Sudyumna heisst MBh. XII, 666—97 ein König, der die Rechtspflege ohne Ansehen der Person übte, spec. in einem Streite zwischen Çankha und Likhita, und dadurch prâptavân paramâm siddhim. — p. 102, 31. Benfey hat noch ganz kürzlich (Gött. gel. Anz. 1850 p. 1007) Lassen's (II. 501) irrthümlichen Beweis, dass man „aus dem bei Pânini vorkommenden kâkolûkika in Verbindung mit dem

Namen des dritten Buches des Pa*n*catantra kâkolûkîya auf das Vorhandensein einer schriftlichen Darstellung von Fabeln in einem derartigen Rahmen schon vor Pâ*n*ini's Zeit schliessen könne". wiederholt, während das angeführte Beispiel gar nicht von Pâ*n*ini, sondern von dessen Scholiasten beigebracht wird. Es ist dies bei Benfey um so tadelnswerther, als ich mittlerweile schon, oben p. 155, das richtige Verhältniss dargestellt hatte. Pâ*n*ini's Regel selbst scheint mir allerdings auch für das Bestehen von Fabeln zu seiner Zeit zu sprecheu, aber man soll sich nur nicht dafür auf die Beispiele seines Scholiasten berufen! Wir haben so schon Dunkel genug in der indischen Literaturgeschichte, lasst uns dasselbe wenigstens nicht noch durch eigene Unachtsamkeit vergrössern! — p. 203. Dass Indrota Çaunaka für den Pârîxit Janamejaya, um ihn von einer abuddhipûrvâ brahmahatyâ zu erlösen, das Pferdeopfer vâjimedha gebracht habe, wird anch MBh. XII, 5595—673 von Bhîshma dem Yudhish*th*ira erzählt. Von Janamejaya ferner berichtet Dh*r*itarâsh*t*ra dem Duryodhana XII. 4567, dass derselbe in drei Tagen die Erde erworben habe: und nach 8598 erreichte er, brâhma*n*ârthe çarîram parityajya, lokam uttamam. — Zu p. 204. Nârada (Wasser-spendend) scheint mir wie Parvata ursprünglich die Wolke zu bezeichnen. Die Wolken und Nebel sind die Vermittler zwischen Himmel und Erde, den Göttern und den Menschen, sie können sowohl als böse wie als gute Geister gelten, als Daitya wie als Gandharva und Apsaras. Die Daitya blasen die schrille Sturmespfeife (vâ*n*a), die Gandharva spielen die liebliche Sphärenmusik der vî*n*â (nur im Kampfe gebrauchen beide die menschliche Kampfmuschel). Die Reihen der Gandharva schliessen, wenn das Wort auch ursprünglich nur Sonne und Sterne allein bezeichnet hat (oder ist etwa diese Bedeutung erst die secundäre?), jedenfalls allmälig eine immer grössere Zahl lieblicher Luft- oder Himmels-Erscheinungen in sich ein. — p. 211, 26. Mâtsya erscheint als *R*ishi MBh. XII, 10875. — p. 258 das Verbot, eine bestimmte Lehre Beliebigen mitzutheilen, findet sich auch im MBh. XII, 8966—70. 11499—505 fast in gleichen Worten, yady apy asya mahîm dadyâd ratnapûr*n*âm imâm nara*h*. — p. 261, 7 v. u. viatoribus. — p. 265 Ein Bei-

spiel der Seelenwanderung findet sich MBh. XII, 4086, wo ein böser König als gomâyu erscheint. — Die vier Hauptsünden finden sich ebenso aufgezählt MBh. XII, 5969 surâpo 'sammatâdâyî bhrûnahâ gurutalpagah. — p. 267, 6 zu ekâyana s. MBh. XII, 7872. — p. 269, 2 s. MBh. XII, 7873. — p. 269, 5 v. u. aber MBh. XII, 3691 caitryâm vâ mârgaçîrshyâm vâ senâyogah praçasyate. — p. 270, 14 s. Vâj. S. 15, 50. — p. 274, 21 s. MBh. XII, 11134 târânm pâtanam drishtvâ naxatrânâm ca paryayam. — p. 275, 7 ob Çaulkâyani? — Zu p. 275, note 2. Cf. Pûrna Maitrâyanîputra bei Burnouf Bouddhisme 448. 479. Es erscheinen überhaupt bei Burnouf mehrere Buddhisten mit Namen, die sonst dem Yajus angehören, so Kaundinya (s. oben p. 441 not.) 156, 530. Âgniveçyâyana 456. 457. Die Vâtsîputrîya 445. 539. 570 (Poley Vrih. Âr. p. 98. Lassen Z. f. d. K des M. IV, 492). Ferner drei Kâtyâyana 1) der çûdra und Heilige 440. 2) der Kakuda, Feind Buddha's 162 (ist Kakuda vielleicht identisch mit Kabandhin? s. oben p. 441). 3) der Kâtyâyanîputra 447. Das Çatarudriyam ist angeblich gegen Buddha gerichtet 568. — p. 284, 2 s. MBh. XII, 3410 agnitretâ. 6001 tretâgnihotram. — Zu p. 286. Mahîdhara citirt zu Vâj. S. 17, 179 den Vers der Mundakop. über die 7 Zungen des Feuers mit folgenden Varianten: vilohitâ câpi sadhûmavarnâ. — p. 293, 10 v. u. Medhâtithi heisst auch Gautama MBh. XII, 9484. 525. — p. 316, 7. Einer Mittheilung Prof. Spiegels nach ist Râmañña nicht Ceylon, sondern Siam oder Arrakan. Spiegel wird in der Z. der D. M. G. bei Gelegenheit einer Uebersetzung von Mahâvansa Cap LXXII. (Zug des Königs Parakkamabâhu nach Râmañña und Kâmboja) darauf zurückkommen. — p. 339 not. Zu vergl. ist auch sthûrikâ vache sterile Manu 8, 325 Loiseleur p. 480. — p. 384. der Bundehesch kennt einen Daemon Açvaçiras s. bei Kleuker p. 69. — p. 429 v. 10 wird auch von Madhusûdana-Sarasvatî zu Bhagav. G. 3, 27 aus der çruti citirt, s. darüber und über die mâyâ überhaupt Lassen in der zweiten Ausgabe der Bhagav. G. p. XXIV. XXV. Madhusûdana's ebend. angeführte Auffassung des Wortes anya in der praegnanten Bedeutung von dvaita und resp. jîvâtman beruht auf Stellen wie Çvetâçv. IV, 5 (wo es Anqu. freilich durch paramâtman übersetzt!). IV, 9. V, 1. VI, 4. 6. — zu p. 430. Wenn auch Agni, unter dessen Beinamen sich der Name *kapila* „rothbraun" findet, dieses Beinamens wegen mit dem Sânkhyalehrer Kapila identificirt wird, so ist dieser Irrthum offenbar nur aus der Gleichheit der Namen hervorgegangen; über Kapila s. übrigens noch Lassen a. a. O. p. 261. — p. 432 den Vrishni, also den Einwohnern von Mathurâ (= Mâthavâs, Mâdhavâs), wird Vâsudeva ausdrücklich zugesprochen Bhagav. G. X, 37. —

A. W.

